

أُولُو جِيَا

تَالِيفُ

أَفْلُو طِينُ

تَرْجَمَانُ نَاعِمٍ حَصِي

بِاتَعْلِقَاتِ قَاضِي سَعِيدٍ فِي

بِأَمَقْدَسِهِ

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ سَنَدِي



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

نسبت
ارسطو
ال
ارسطو
و به
ده اند ،
بح اعظم
واجب
ا مقدمه
سلامی
بر ادوار
ی حقیر
ذکر شد

اطلاع و
بله اول ،

دارم و

JUN 15 2005

اثول
داده شده
سبب نشد
توان نه
دارد که
افلاطون
در این بار
نکات تا
است و
و تعلیق
بخصوص
اسلامی
کم بضای
پیری ،
د
خبر کم
شرط

JUN 16 2004

اهمیت اتولوجیا در بین آثار الفمینی

اتولوجیا یکی از آثار مهم فلسفه و حکمت الهی است که به لحاظ به ارسطو نسبت داده شده است و همانطور که ما بیان کردیم شباهت این اثر به مؤلفات ارسطو سبب شده است که آنرا به جز ارسطو به دیگر اساطین فن حکمت از حکمای اوائل نتوان نسبت داده. بل که مطالب آن درگیری از موارد آنچنان تباین با آثار ارسطو دارد که شخص خبیر تعجب می کند که چرا آنرا به ارسطو نسبت داده اند و به افلاطون یا شخص دیگر که به تشریف افلاطون گرایش کامل دارد نسبت نداده اند، در این باره باید با مراجعه به اصل تاسوعات شیخ یونانی و دیگر آثار این شیخ اعظم نکات تازه ای در این باب یافت. مراجعه به اصل سریانی و یونانی آن لازم و واجب است و باید در این زمینه تخصص و تحقیق شود و بعد ده میسر اتولوجیا را با مقدمه و تعلیقات تحقیقی بعد از مقایسه آن با آثار حکمای بزرگ در دوران اسلامی بخصوص آثار شیخ اشراق و صدرالحکما و شارحان کلمات شیخ اشراق در ادوار اسلامی، اثری نفیس در اختیار دوستداران معرفت قرار داد، و این کار برای حقیر کم بضاعت میسر نیست و نیافتم کسی را که بتواند نگارنده را در آنچه که ذکر شد یاری و راهنمایی نماید.

دانستن زبان یونانی و انگلیسی و آلمانی و فرانسوی در مرحله دوم و اطلاع و خبرگی کافی در فلسفه مشائی و اشراقی و حکمت متعالیه ملاصدرا در مرحله اول، شرط اساسی انجام این کار است.

نگارنده با آنکه به تنبلی و تحقیق در کتب مختلف فلسفی علاقه فراوان دارم و

مسلّم میدانم که علاوه بر تعمق و تحقیق احاطه و تبحّر در مباحث فلسفی امری لازم و ضروری است، ولی علاقه به تصحیح و نقد آثار دیگران بنحو استقلال ندارم و آنچه در این زمینه انجام میدهم امری جبری و منتهأ آن اضطراب است چون بآثار نفیس دست می‌یابم از انصاف دور میدانم که به نشر آن اقدام ننمایم، لذا آنچه را که تاکنون از آثار دیگران منتشر نموده‌ام واقعاً بخود تحصیل نموده‌ام و از برای پند و تألیف ده جلد کتاب فلسفی و عرفانی بسیار آسانتر است از تصحیح يك کتاب از اساتید بزرگ و عالیقدر.

استاد عظیم‌الشان ما، سیدالمحققین (۱) و خاتم‌المجتهدین - قدس الله عقله و روح رمله - کتابی در رجال تألیف فرموده بود و تصمیم قطعی بچاپ و انتشار آن گرفت، بعد از رؤیت اثری دیگر از یکی از اساتید فن، از چاپ کتاب خود انصراف حاصل نمود.

نگارنده بعد از چاپ کتاب شرح مؤیدالدین چندی و شرح قیصری بر فصوص باخضم تعلیقات اساتید طهران و جلد پنجم منتخبات فقط بشرح متون عرفانی و تحریر مباحث مهم فلسفی خواهم پرداخت و رساله‌ای در حرکت جوهری تألیف نموده‌ام که بعد از تجدید نظر آنرا چاپ خواهم نمود. در این رساله ادله‌ی آخوند ملاصدرا در حرکت جوهری را مفصّل تفسیر کرده‌ام.

۱ - وهو الفقيه التحرير افضل التأخرين وسيد الاساطين، رئيس الملة والدين حاج آقا حسين طباطبائي بروجردی روحی لروحه القداء آن فقیه سمید بعد از دین جامع الروايات اردبیلی بچاپ این کتاب اقدام نموده، درحالی که بین این اثر و اثر خود آن مرحوم تفاوت از زمین تا آسمان بود. آقای بروجردی در فقه و اصول و رجال و کلام استاد مشخص و محقق و در حکمت و تاریخ و تفسیر دارای اطلاعات وسیع بود، در فقه و اصول عامه احاطه عجیب داشت، و مسلماً توانائی داشت که فقه به مذاهب عامه را صحت‌نامه تدریس نماید.



ملاصدرا به رساله اثولوجیا پیش از دیگر حکمای اسلامی توجه نموده و بسیاری از معضلات آنرا در آثار خود شرح نموده است و در فهم مطالب این کتاب (۱) فرجه خاص دارد. باید باین امر توجه داشت که با این تعلیقات قاضی سعید و تعلیقات رئیس ابن سینا حق این کتاب ادا نشده است، آنقدر این اثر عجیب پر مطلب است که آدمی حیران می ماند.

در کتاب اثولوجیا مثل دیگر آثار حکمای یونان و حکمای اسلامی (غیر از حکمائی که در عرفان و تصوف تبخّر دارند) مباحث نفسی در حکمت ماوراء الطبیعه والهیات موجود است ولی در ابحاث و مسائل خاص نشأت نفس بعد از موت و کثیری از مباحث مخصوص نفس بسیار کوتاه آمده اند و لذا حکمت متعالیه ملاصدرا بر جمیع مشارب فلسفی اعم از اشراقی و مشائی ترجیح دارد.

در مقدمه کتاب اشارت شده است به معنای غایت و تحقیق آنکه بحث از غایت از اصول مهم این علم است چه آنکه علم ماوراء طبیعت و معرفت ربوبیه متکفل بحث از غایت است و غایت باین اعتبار که در مبدأ وجود عین عشق و حب بذات و عشق بمعرفیت اسماء و صفات است چه آنکه عالی لا یرید لأجل الساقل و صدور فعل از عالی بالذات معلل باقل بوجه من الوجوه نمیشود، غایت در جمیع موجودات ساری است و در طبایع جسمانی نیز که آخرین مرتبه و مقام انزل وجود است، صدور فعل بلا غایت محال است.

۱- پیرامون اثولوجیا برخی از معاصران ما از جمله دکتر عبدالرحمن بدوی بحث کرده اند و چیز قابل توجهی در آثار آنان دیده نمیشود علت این امر آنستکه معاصران در فلسفه اسلامی و آثار حکمای مشائی و اشراقی نه آنکه ورزیده نیستند بل که اصلاً وارد نیستند و حق آنستکه پیش از بکنگر کتاب شناسی و فهرست نویسی حق اظهار نظر ندارند و همه کسانی که پیرامون آثار حکمای قبل از اسلام بحث نموده اند بدون اطلاع کافی از کتب حکمای دوره اسلامی قطعاً بحث آسان دارای نقائص فراوان خواهد بود.

بحث در مباحث فلسفی و نظری در حقایق و تحصیل معرفت و در اولین رتبه ، وجود ثبوت وجود و صدور فعل مبتنی بر تحقق اصل غایت می باشد و بتحقیق پیوسته است که غایت یکی از علل چهارگانه است و حکمای اقدمین تصریح کرده اند در عالم وجود هستی چهار علت دائمی وجود دارد که اولی هیولی و ماده و دومی صورت و سومی فاعل و چهارم علت تمامی است که علت غائی از آن تعبیر نموده اند ص ۲۰، ۲۱.

یکی از مباحث مورد تباحث و اختلاف بین محققان از حکما و متکلمان بحث در علل چهارگانه است که در این جا بعنوان «ان علل العالم القديمة البادية اربع، وهي الهيولى والصورة والعلّة الفاعلة والتامة» ذکر شده است . در نظام هستی علت فاعلی که همان مبدأ هستی باشد قدیم بالذات است که نه مسبوق بهدم است نه مسبوق بغير و وجودش مطلقا بغير توقف ندارد و چون غایت در ایجاد عین وجود اوست و حق اول در ایجاد دارای غایت و غرضی که متمم فاعلیت او باشد نیست، قهراً علت فاعلی و علت غائی در عالم وجود قدیم است .

بنا بر مبنای مثالی و اشراقیه مجموعه عالم و ماسوی الله قدیم زمانی و حادث زمانی است، و غیر محققان از متکلمان ماسوی الله را حادث زمانی میدانند و زمان مقدم بر مخلوقات را زمان موهوم متترع از ذات ثابت یاری تعالی «العیاذ بالله» دانسته اند . این جماعت بدلائلی نقلی و عقلی تمسک جسته اند در حالتی که بدلائل نقل و عقل قیض وجود از جواد علی الاطلاق دائمی و ازلی است. بنا بر آنچه که مذکور افتاد جمیع علل در نظام وجود قدیمی و دائمی و با اصطلاحی ازلی اند ولی غیر از عقول و ملائکه و حقایق واقع در سلسله وجود و حقایق واقع در ملکوت، آنچه که در نظام ماده و زمان قرار دارد متغیر و متجسّم است و بنا بر مسلک مؤلف اثولوجیا و دیگر محققان از حکما ماده عالم و اصول عناصر قدیم و صور وارث بر قوایل حادث ولی ازلی و دائمی می باشد از این باب که زمان متترع از متحرکات غیر مسبوق بهدم زمانی است و از طرفی هر حادثی مسبوق است بماده و استعداد و هر ماده مستعدنی خود ملازم است با صورت حادث مسبوق بماده و امکان استعدادی و

همين مواد واستعداداتند که زمينه را جهت صدور فيض ازقياس فراهم نموده اند، و اين منافات با حدوث زمانی صور و مواد عالم ماده ندارد و بنا بر حرکت جوهری که بعقیده ملاحظه را معتقد اقدمين از حکماست، جهت ماده استعداد و صور متحد با مواد و عناصر متعده علی النواميسال و متغیر و قیض وارد بر مستعدات از جهت آنکه مرتبط بحق اولست ثابت و دائم است و منافات بين قدم فيض و حدوث مستفيض و قدم وجود و حدوث قابل و گیرنده وجود و قدم علم و حدوث معلوم و بالأخره منافات بين قدم قدرت و اراده و اختیار و مشیت و حدوث مقدور و مراد و مختار نمیباشد. از آنچه که بیان نمودیم باید متوجه شد باین امر مهم و دقیق که تعبیر شیخ یونانی از علل اربعه بقدم و ازلی منافات با حدوث علل عنصری و ماده بمعنائی که ذکر نمودیم ندارد.

بحث و تحقیق

علمای یهود مانند متکلمان ما برای ایجاد اصل وجود و صدور حقایق از قیاس مطلق و بالجمله جهت ایجاد ماسوی الله و صدور عالم از حق مطلق ابتدای زمانی قائلند اولاً و در ثانی معتقدند که حق بعد از ایجاد دست از خلقت کشید و تقویض نمود بقا، عالم را بممکنات (مانند کثیری از علمای اسلام از مقصود و برخی از متکلمان که اسماً از مقصود نیستند ولی باطناً با آنها هم عقیده اند که گویند حق بها قدرت و اختیار و اراده داده است ولی فعل یاو استاد ندارد یعنی اراده حق بآن تعلقی نمی گیرد و استاد آن بحق از این بابست که بواسطه بحق مستندست) حق تعالی در قرآن با آیه کریمه: «قالت الیهود یناد الله معلولة... خلئت ایدیه» بل یداه مبسوطان، قدم فیض را گوش زد فرموده، بل یداه مبسوطان کبایت از ثبوت فیض و ظهور وجود وسط بساط ایجاد است بر سیل دوام و ثبوت بدون انقطاع فیض از او ابتداء و انتهاء، یعنی صدور فیض از حق بتأثیر فعلیت قدرت و مشیت و اراده او ازلا و ابداً.

سر مطلب در اینجاست که چون حق زمانی الوجود نیست فعل او در زمان واقع نمیشد و هر فاعلی که فعل او زمانی نیست، فعلش از زمان اسلاخ دارد، لذا کلماتی مثل «کان الله غفوراً رحیماً» و دیگر الفاظ دال بر مضارع و ماضی از زمان اسلاخ دارند و دلالت بر دوام و ثبوت نمایند و کلماتی مثل «کان الله ولم یکن معه شیء» معنایش آن نیست که «خداوند در زمانی بود که با او چیزی نبود» و اگر کان که دلالت بر زمان ماضی دارد از زمان منسلخ شود و مستند شود به فاعلی که در یکی از قطعات زمان قرار ندارد و اراده او جزئی و متغیر نیست و علم و اراده و معیّت او کلی و نیست بکلیه زمانیات و متغیرات متساوی است معنایش آنستکه خداوند همیشه موجود است و هیچ چیز با او نیست، لذا جمیع کثیری از محققان تصریح نموده اند که زمان در افعال حق مأخوذ نمیشد و حق فاعل مباشر افعالی طبیعی نمیشد و هر فعلی متغیر زمانی، معلول اراده و علم و قدرت جزئی و متغیر است و لذا در جای خود گفته ایم که فاعل جمیع متغیرات طبیعت جسمانی و صورت نوعیه است و اعراض کلاً متغیر و در تغییر تابع طبیعت سیال و بالآخره کلیه موجودات مادی جوهرها و عرضاً سیال و روانند.

شیخ یونانی بعد از بیان جمله «اول البغیة آخر الدرك» (۱) و اول الدرك آخر البغیة و تحقیق آنکه غایت در هر صحت و نظر درك حق و واقع است و غایت هر فعل نفاذ عمل و انجام آن فعل است که بر آن فعل قهراً مترتب میشود و اشارت بآنکه، استقصاء فحس و نظر و تحقیق و بحث در ربوبیات اثبات می نماید که فواعل طبیعی جهت شوق متحقق در ذات آنها متناً و مبدأ فعل خود می باشند و منشأ این شوق که در نفوس و طبایع موجود است، علت ثابت و دائمی است که در اول عقل مجرد محرك نفوس و طبایع و در حقیقت حق تعالی متوق کل است و این شوق مثل عشق حق بذات

۱ - در تعلیقه بر شرح و تملیق قاضی معید چند وجه در معنی این کلام بلاغت نساب ذکر خواهد شد.

و حب (۱) بمعروفیت اسماء وصفات اوست و متعلق عشق در حق ذات بیهمال اوست و او غایة الغایات است و در ممکنات مرجع و مثآب اوست و اگر علت غائی در نظام وجود متحقق نباشد هیچ حرکت و جنبشی موجود نمیشود و از جمله آنکه باب معرفت منبذ و نیز فحص و نظر جهت تحصیل نیز باطل خواهد بود .

شیخ اعظم بعد از اشاره بوجود علل قدیمه چهارگانه که منشأ تحقق نظام هستی می باشند و وجوب نظر در علل و نحوه تقدم برخی از علل بر دیگری و اعراض ذاتی آن علل و تحقق بعضی از احواء مساوات بین علل و وجود و کلیات فواعل در علل و تحقیق در اینکه در موجودات صاحب علت و سبب قایات متعدد موجود است و تقریر آنکه بنیه همان غایت است و غایت بمعنای ما لأجلها الفعل است و غایت اصلی اشیاء علت ندارد و اثبات انبات معرفت دلیل اثبت و تحقق غایت است چون معرفت بالأخره و قوف و سکون است عند الغایه و معرفت و نظر چون حرکت فکرات از مبادی بمطالب «اذ لا یجوز قطع ما لا غایة له هذی الغایة والنهایة» ناچار نفی غایت بنفی تحقق معرفت منجر میشود، بمعنای میسر اوائل علوم پرداخته و اشاره نموده است باین اصل مهم که بحث در علوم طبیعی و دیگر علوم غیر از الهیات و ربویات خاصه مقدمه است از برای تمرین و ورزش نفس جهت ادراک معارف ربوبی و در بحث از ربویات

۱ - بقرینه شیخ یارغ مثاله حب و عشق و شوق ساری در اشیاء مثل عشق حق بذات خویش که در هر موطئی دارای ظهور و حکم خاص می باشد و عشق که همان ابتهاج حق بذات اوست در مجردات صرفه و عقول ملولیه و عرضیه منشأ صدور فعل از آنهاست از باب حب آنها بعالی و فاعلیت مجردات عین فاعلیت حق است و در نفوس عشق از باب تنزل از مقام مجرد صرف بصورت شوق در قوائی ذاتیه و در لباس عشق در جهت تمایل نفس بصورت اراده جلوه می نماید و در طبایع شوق و عشق بوجودی واحد متحقق بل که متضمن در یکدیگرند و هیچ وجودی از «عشق ما» خالی نمی باشد .

عرض جمعی از بحث های معنای ربوبیت مطلقه و تحقیق در معنی آن و تفرق بر آنکه
و آنها هم بحثه لاولیه و دهر و ریه که عالم عقول و معنوس و طایع باشد متأخر است
در عالم ربوبیت و حق و لایع و بدیه آورنده عالم دهر و زمان است و موجودی را می اگر چه
از مبدعات مصوب می شود ولی مجموعه عالم زمان نسبت به سبب حق در یکی الوجود
می باشد و مجموعه نظام وجود در دهر است و در مدت است ای می باشد

در دهر مطالب تازه با موری شده است که معلوم می شود شرح اشراق و دیگر
مؤلفان را این قسمت های کتاب شده بوده است و عبارات آن را در آثار خود
آورده است در جمله این گروه آورده هیچ منها علی لعل و منها توسط العقل
علی النفس و من لعل توسط نفس علی الفاعله در حلی که جمعی از حکم طایع
در جابر رغبی عشر و یا است نوع هر فرد نوع معنی می باشد و نفس کلی رحمت
نسبت به سبب نظام کل می شود و رحمت قبضه عظمی نفس علی فاعل است

مردود نفس در نور انوار و سراسر آن در معنی و عبارات آن در هر است و وجودی
در سبب تدریج و حرکت و خروج از قوه نفس در سبب تدریج می باشد و در کل جمیع
اشاء در مقام صعود و وجود از او و سبب او است چون حرکت به شوق هر است و
متعلق شوق و ترویج کمال است و بالاخره حرکت جهت نیل به غایت است مخصوصاً
آنکه با شوق همراه باشد و هیچ موجودی با شوق حالی نمی باشد

مؤلف عظیم مدد شریحه احوالی با وجود عالم عقول و وجود عقول و شرف
وحس و روشنی و نور است عالم عقلی و صور فراطوبی و مشکل بوری و وجود مناسب
من ارباب انواع و اسام این نوع که تحقیق مادی و انواع عالم زمان و ماده باشد
و بعد از اشاره احوالی با وجود معنوس کسبه و وجود رباط معنوس با عقول و کمیت
شده معنوس در مقام صدور فعل معنول و دگری محمل از کواکب و طبیعت متعده
واقع تحت فلک قمر و کمیت تأثیر علویات در تعلیقات و بیان احوال نفوس واقعه
در عالم زمان و مکان و وجود هبوط و نزول و صعود و خروج نفوس و دگری از نفس
شریف انبی که از اعمار در طایع و شهوات و انعماس در تقاضای لورم بدن بری و

صفات و خصائص عینی محسوسه می‌شد و میان آورده نم به حصول نفس مانی و نفس
لأرض و نفس انبار اشاره کرده و بعد از ذکر رؤوس مسائل موجود در رساله پرداخته
است و فهرست و ر مباحث این رساله کرده است که در آن جداول نظم و ترتیب دیده
نمیشود - ص ۲۰ تا ص ۳۰ .

نگارنده جهت مباحث مهم اثولوجیا عنوان آورده تا مباحث حدیثی و همین مورد
مطالعه قرار گیرد و از برای مسندی فهم مباحث نشان گردد

مؤلف ششمین حدیثی که در رؤوس مباحث کتاب مذکور و تحقیق در اصل مسائل موجود
بعضی بر وجه و در پی مسائل بحث عینی که در دو ان فیه رتبهات ریاضیات
مشار میرود سخن گفته است در آن سخن سر مطبوعه فی الاحیاء ، نفس برد او و
دیگر در بیان از حکمای انوی - و بعد از آن در فیه مسائل حدیثی و در
ماده ، و معلوم است بعضی مسائل وجود خود که بعد از آنکه موجود مرکب
قابل تحلیل و نه بر مبنای وجودی و معلوم شود ، چه ، بلکه هر جوهر بسیطی را ماده
قابل کون و فساد ، قبول و فساد و مادان با ارض دارد - نسبت به ارض و لا یبوی
ولا تسد ، بل می باقیه گفته - حد از میان آنکه نفس قبول فی و تحلیل نماید ،
و بعد از آن در این بحث عینی بل متعین بر ماده است که نفس بچهار جور در عالم
عقلی جدا شده و مفارقت از عقلی صلی و بالاد حدیث آورده و در مقام خود تامل
نموده و بیشتر در جور مزاج و ماده و طبع سفر نموده .

تحقیق لا یطو عن تحقیق

باید توجه داشت که در این رای دو مسأله است یکی با عقل دارد چون در مالاد
قبول سکمی داشتند و از آنجا باین عالم بر ارض شدند ، یکی با بدن و ماده دارند که
از ناحیه عقلی معلوم شده و وارد و موقوف شده به در عقل و وجود جمعی و سعی وجود
دارند و داشتند و بی مقدار کردن لباس عینی وجود مستقل غیر جمعی و فرفی غیر جمعی
متحقق شدند و این وجود بر روی عقلی و عقلی از آن وجود عقلی صلی یعنی

است نه عددی .

ایشان از آن بوجود ذری و عامیثای و ان تشا از ان معلوم واحد بصورت کثرت و آن اگر حواسی به کثرت درو جنب یا کثیره و آبی معادل صادر رغبت و ان شئت از آن بصورت سابق بوجود علت تمیز معا، و اگر کسی بگوید این همه کثرات موجود در عالم کثرت و ماده صادر شد بکثرت و می بصورت کثرت، جواب آنکه افراد معانی از هر نوعی ر بی کثرت صادرند و هر فرد مثالی با تمام عقل مدر ان که این عقل اگر از سری عقلی عشر باشد ما اثبات نمودیم که این فرد عقلانی و عقل دو جهات رب نوع هر فردی است که مثلاً صدور فرد نوع خود می باشد و می همه لجهة قضا، بوجود عقل مجرد من نوع لافرد، سادیه و المثالبه لیکن و اولاً بصورت الکثرات المادیة و المثالبه .

بناً علی ماد کرنا، تحقق نفوس در عقل نفس بمانی نفس خرتیه می باشد و تحقق بوجود نفس وسیع لدرجات واجد مراتب متعدد از عقل و برزخ و ماده از عقل در صورت نفس حاصل شده است بدون آنکه عقل از مقام شمع خود تعالی نماید .

شیخ بوعلی رسمی شعله و ماده - بعد از اشاره جوهر وجودی نفس و این که چگونه در موطن خود داین عالم سرا صدور و سیر شریعت نفس از موطن عهد و در و مدنی جوهر عقلی حد شد و بگر قیاری و محش مشتب در سخن صفت و رساں بدن تن برداد، فرموده مد هر جوهر عقلی که دارای رنگی عقلی صرف است و اضافه بدن و ماده ندارد در موطن خود ساکن و ثبات و غیر متحرک و غیر متحول است و از عوارض مری است و مقام شمع خود شرف می یابد با بر تجد کسه شیخ فرموده است، نفس بوجود عقلی مستقل تام هرگز وجود نداشته است، چون یلسان گردن هر حقیقتی تار آبی تعیش خاص در علم حیات است که بآن نحوه ارتعیش یابد و آن حیثیت

خدا نمی شود ، لذا نفس در عقل به خودی نمی موجود است و همش حجاب و سست
مثلاً اخراج آن از موعظی به معنی گرا برداشتن و تعلیم و آگاه کردن و در حقیقت کتب
و ... است و مثل رسیده ولی حجب عینی نفس معنی داری شوق و عشق است که
در شوق از عقل صرف میگذرد و رحمت عین تعالی وجه به تحصیل کمال و نفس صرف
مجدد و متحرک الا حکام است و همش شوق میسر حرکت این عقل و عدم توقف نفس عاقله
است در موعظی خاص و شاید محمول دانی بطرف میباید یعنی خود و عیب است و حرمت
است از برای کتب کمال و این کمال غرض از شوق است که میگویند جوهر
در عقل و موعظی حجبش نفس و مستعود و غرض از حجب و نفی است و شوق است
حرکت عینی هرگز یکدم جوهر در آن در نمی آید و در همان بند و مناسب
غیب وجود جهت اضافه بدین متوقف نمی شود .

عقیده شیخی و نامی بنی علی صاحب شوق و حسن صرف و معنی را رشوق است که
بر آن قوه اعمال آماده وجود دارد.

این‌جا معلوم می‌شود که در هر یک از فرم‌های مختلف و به روش‌های
که مدنظر نمود، رد واری شوق و حزن، و نیز راجع به علم و عمل
است. ^{۱۰} اشتباه است.

[illegible]

حرکت جوهری، جسمی گفته اند بقوس واحد بالذات و متکثر بالاعتبار با آن که هر یکی خود فرد بالذات نوع متکثر لافیه است که از طریق عقل معطوق است و فیض وجود عقل بقوس و جسمی است و در انواع هر یک بعد از آن بصورت فرد برخی حائز بقوس مدی متعلق با بدان می باشد

دلیل بر آن که بقوس جرثومه متعدد است است متکثر بالعرض و هر شیخ یونانی از بقوس صاحب شوی عقلانی که هر ق آن بقوس تصانیف شوی است من مساوی است و بقوس انسانی متکثر و متعدد با دانستن آن است که بقوس را جسم وجودی دنیائی و کسبیهات جسمه و ردیه با جسمی تقسیم نموده و گوید شما عالم خود را جوع نمایند و ثمره کسبیهات خود را مشاهده نموده ولی بقوس شتیبه متعدد است و دارای اجزای نامتناهی را اعمال و برخی از بقوس معینه است استعانت با و مثال کل بقوس بقه ادبی و دانی است .

شیخ در میرا ول ندارد که خواص بقوس کبینه و جرثومه درص ۳۵ - کلام شهرم - بدکر مساحت ساله فی پرداخته است و قواعدی را افادت فرموده و اقوال معتقد را در بحث نفس نقل کرده است و در ابتدای این فصل فرموده است در مباحثات بقوسی و خلقت بدنی جابیا ... الح .

از آنچه شرح در این جا بیان کرده است چند صل مهم استاده می شود و معلوم می گردد که شرح اشراق و جمع کثیری را اهل تحقیق در مقام تحقیق چند بحث عالی در نفس از شیخ متأثرند و چون رساله را از رسم و پنداشته اند برخی از مطالب را بر خلاف مقصود مؤلف نقل فرموده اند و در وجهات درده کلام را اصل مقصود منحرف کرده اند و محض بدکر فی بعضی المسئلة من کلام هدی شرح لعظم

الأولی انحدنم وعالم و معلوم در علم نفس بدات خود و اشاء در حجت ردت خود در علم حصولی و حصولی هر دو عالم را در این محاسبه عالی آن است که نفس بعد از خروج بملکوت و مشاهده اشیاء دو عالم عقل و جمیع مراتب عاقل را اعصاب و اجزاء و اعصاب وجود خود می بیند و جمیع هر یک بصورت در آکی او است

مرکز را اجزاء و اعصاب در بیجا ، حر و متد ری جسم و حر و جسمی و ترکیب

در حسن و فضل نیز در اینجا متصور نمی باشد ، پس که مراد بودن موجود عالی و قوی است بحثی که عثمن باشد بر جمیع مراتب عالم و در محیط الحقیقه مشتمل است بر جمیع مراتب دوی هم اشارت به و سرعت من الوجوب محیط جمیع مایه و موجود فی بوجود بالحقاقه .

دوم آن که نفس باقیه محدود صاحب حق نمی باشد و بهر صورتی در بر او وجود متعین می شود و در مقام سر و بطون و ذات لامعنه است و در عالم خود بر رای قوس صعود و پروا و خروج بر کسی و جسمی است و عات وجودی در نفس کاعنه فیه در حق اول است

بحث و تحقیق

باید باین مهم توجه داشت که شیخ بودی معلوم نموده که بن فاء صاحب برای نفوس ، فاء علمی است ، فاء دینی و علمی محتاج به فاء صاحب خود است در بن مسأله عرفی اسلامی تحقیقی و موده ند و . فاء فاء مسائل عالیته را تفریم نموده اند که دقایق آن را حکمای محقق ، چه اکابر ا وائل و چه متأخران در دوران اسلامی من " نموده اند و ا بحوه " نفس رفیع حش و فی الی الاستقرار فی الترتیب و از بحوه صعود آن از مقام استقرار تمام فاء در حدیث اصلاً دمیده اند تا چه رسد بذکر تفصیل آن ، عرفای دوران اسلامی در عینی بن بن تحقیقات در بحث نفس از بنای وجود آن در صورت مادی و انتهای آن که فاء هی الله باشد تا تقریر حالات و مشاب بن بعد از موت و احوال و در مرتبه نور و بر روح و مقامات آخرت یعنی عالم مدار بر حد روح ذکر نموده اند که عن غیری در ذره کوچکترین مسائل مربوط با آخرت عاجز و در ذره این مباحث از طریق وحی و ارشاد صاحبان ولایت گنمه امکان ندارد .

شیخ یونانی علاوه بر اعتقاد وجود مراتب انواع و تحقیق فرد علی جهت موجودات واقع در عالم فاء و روال و اعتقاد عالم مشد و تحقیق فرد بر یکی یا راه هر فرد جسمانی

ارایو ع ، معضد است که نفوس بسیعی عل که جمیع فرد نواع وقع در عالم زمان و ماده ، دارای کیسوت متقلاتی می باشند .

همی ار برای فردی امی مثالاً وجودی است در عقل و معضم در طبیعت ، گما این که برای و وجودی است بعد از طبیعت ماده مدتها و بجز در عقلی و رجوع بعات صبی خود ، خدا در پیرا ول صفحه ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ صحبت از وجود متقلاتی افرد میس و نفوس مدتر اند رموده و ارباقس نقل کرده است «ان لافس کیت فی الیکر بعلی اشرف . فلما جعلنا سقلب الی هذا العالم » عیب غوطار فرار از غصب حق دانسته و آیا مراد از عیب در اس حاجت و متاع و عیب آن در عالمی که عقل صرف است و موجد دار آن عالم مطلع ، امر حقه و چون نام الوجود ، وحدت مستتره در آن مکلف می باشد با عیبانی در آنجا فرص و ارباقس عیبانی معسوب واقع شوند .

شیخ بعد فرمود : « و اما صار هو بجا لی هذا العالم فراراً من سجنه لله ... » «ح» فرد در «هو» در اس جا مصححان هر عار ب شخص اساد قل است گما فهمه در حشر السعد الشرف و شکل عیبی لشح ولی قاسی معید در صفحه بعد «مار» «صرت» خود ده و گفته است جمیع نفوس ارباقس حق غوطه نموده بد و در مقدمه سجنه شیخ رئیس گفته است اس کلام مثل دیگر کما بد قدا در این مهم ارباقس و مر است و مراد این است هس مود رتبه هسند که غوطه نموده و بن عیبانی سب عیب حق در عالم مثال واقع شده است

شیخ رئیس در حواشی بر نولوجیا (اگر اس جوشی ارباقس باشد) در تفسیر جمله «فلما جعلنا سقلب الی هذا العالم» گفته است لبا کما با فیه لا یسکی الی موجد و و وجودها الا کما یس سقلب الی حاجت ان ترل .

اگر ملاک خط همان جهت امکانی و حیثیت موجوده در ی عل باشد راس و ب که حقایق موجوده در عالم ماده ، ر جمله نفوس حششات متعدد سکنه در ی عل و وجود سکنی و وجود ارباقس ، چه آن که حیثیات موجوده در د عل برب ملاک کثرت فردی

می بود و بشد و لام است کثرت فردی فقط از اجتماعات و ماده محض شود (۱) - تمام

بیادافس سرل را بنی ارسطو و محقق و زود علی هود ارحمن بال

۱- ناپید توجه نبود که کثرت فردی حاصل از ناحیه قابل غیر از سه متکثره در ابعاد عقلی است و صدرا حکما در بحث نفس اسفار در مقام نفسانیات می گویند که گفته اند نفس اگر عدم باشد باید نفسا در عالم نفس با یکی از اشیاء خارجی که کثرت افراد را ناحیه شده و قابل حاصل می شود ، گفته اند یکی که کثرت فردی ، ناحیه حجاب متکثره از عقل حاصل شود مثل صورت بر رخیه و نحو شعبه قائم بقوه خفا و الی . ممکن دیگر نفس و متعدد ها جمعیات متکثره در فاعل و لی این مطلب درست نیست و بعد در عالم نفس عجز است و نوع عقل محصور است بعد اگر چه ذیلشیم می دانی که کثرت فردی از ناحیه فاعل ممکن است ، می آید که در عقل نفسی نفس با النوع تحقق حجاب حکم در صورت عدم ادواتی در سید که و این است که صدور کثرت فردی در آن عالم روح یا عالم ماده ، اما این حجاب متکثره خود از آن متکثر و یا مایل از آن است ، در عقل نفسی شود و گرنه در عالم عقل محصور در فرد نیست ، درود می که بقوانت از دست ر می رود در محصور جدا از انبساط حکیم الانی مرحوم میرزا آقا میرزا ابوالحسن از وی می نویسد که اصعاف را ششم از اشکال را مکرر ذکر نمود و اسماء در مقدم دفاع از خود به خلاصه کلام آن خود را بوجود عقیده یابیانی سعاد تقریر نمود و بلا آخره لم یات منشی العبد .

و پر و غلت صعود باطن خود، در توری دل و در ولایت تصدیق نفس، علم و عمل دات و بن محقق است که پروا ملکوت اعلیٰ حریت و ثبوت حاکم علم و عمل مکار ندارد و گاهی که در کسب علم و عین محروم و ملکوت اعلیٰ پروا نمی‌کند

پرواها کند عشق اوست موکس می‌کشد کوی دوست

در این ماده کتب حکما و عرفی اتفاق دارند که تشریح از مقام نفس، معلول قصه حسی انبیه است جهت تعمیر عالم بی و برای حلالی نفس. و خود سعی و تحقق وجود استقلالی و ولایت قوس صعود و عدم دائره وجود و هستی و بر همه متاثرات منفعت که عالم ماده و جهالتی و سن به است معلوب سال نیست و این محرم آن در صفت که بوهیم کرده اند عالم گیتی و جهان ظلمانی مقصد غائی انسان است و بعد از مرگ، برای سال وجودی بنا شده و در عالم دائمی تحقق دارد، حریمات شمار می‌روند و بن و بن شدن و نفس مرغ روح و جان است و اسان باید برای سال وجودی بالاصانه فائز شود، ولی رفیع حاکم بدن و اعراض کلی از بن عالم بر می‌دهد است چون بدن و قوای بدنی ممرله رحم عس ناملقه عت و قطع رحم اردیوب لاسر محسوب می‌شود.

میراثی از کتاب اثولوجیا

در این قسمت از کتاب مباحث غایبی مذکور است که هر توان مجموع از مباحث

در شرح رر حاکم صعود

یکی از مباحث آن که نفس بعد از رجوع به عالم عقی و در کسب کمالات و صعود به ثبات نفس و وجود خود و ولایت نفس بعد از تشریح موضوع عقل جهت کسب کمالات و تحصیل وجود استقلالی و تحقق وجود ذاتی خود بعد از رجوع به عالم عقل چه حالی دارد؟ و چه رقب بین دو وجود نفسی و خود سابق متحد با عقل و وجود لاحق مصل عقل آیا جمیع نفوس صالح به مقام عقل بعد از تشریح رر حاکم وجود یا بعضی دارای حالی واحد است و یا آن که نفوس شریعتی در ملک و حیوان درینله در مقام تالاقی با عقل حوالی غیر از نفوس آلوده و متصف به ملکات درینله دارند

و محتر نفس در شأندیا در تمام فعل خود محترست و هر نفسی همس حکم را در دلدالاین که صغر را در نفس مانی جمع است اختیار و مصلحت و بعد از سه و قدر است، آ در آخر (۱) نفس جمع در خود است، فاعلی که جهت تکمیل و کمال کمال و محبت از نفس صادر نمی شود و نفس مانی محو است بندگان نفس بر نمی باشد و دلیل دیگر است که نفس نفس در آخرت مسر در دیار مجرد است هر سال است

[illegible]

تمام تر نفوس در آخرت چون مستکفی دل اند تصرف به وجه مطلوب خود را شاهدی و باظرف شهودی نمیدارند علی و فیه هانسیه الایس و لد لاغیس و هدا معنی قویه فی العیبراتی . ان نفس می داند امکان المعنی و بد تقول و تری و معنی ما بدی داند . لا یکنون هادسی به حد ها الی ان یعمل و یقول و ینظر . ان شاء عباداً و لا یتحتاج الی ان یقول و لا الی ان یعمل . لآن عملها لا یسبب سداً للعالم

چون نفس در آخرت مستکفی داند نیست ، فاعل بالتحلی است در آخرت به فاعل بالنعبد ، لذا لا یکنون هادسی به حد ها ، چه نفس در دنیا فاعل محظوظ است باعتبار آن که فاعل بالنعبد است . محله غایت مثرمه و فیه یزید مراد ، نفس از جهت آن که تصرف رده در خود مشاهده می کند ، حالیه که در محصوریه قائم به نفس و فاعل و در ساحت خارج و در وقت هم مواد خارجیه است و لد قال . فالانصاح لنفس به ان یعمل لا الی ان یعمل . لذا دعائیه سی فعل و یا محاسنی به فعل خوب نفوس در آخرت بود

این باب که آخرت در ادراک و علم و شهود است و نفوس در آخرت به هم محصوره بدون حصه حاصل از قوای نفس و قوه و ماده و مع ادراک و حضور مشاهده می یابند . لذا در برزخ محتاج به عکس و عمل هلاک با ترسب مضاعف جهت که محصوره لایمی باشد و ادراکات او از جهت حرکت در سبیل تدریج و بدو و سادف امور معافه جهت برائش محمولات احساس شده در رد و در آخرت حقوق امور در احتیاط نفوس و مشهود ارواحند بطواهر لذا رآخرت به «الجان» و مادرات «الحقیقه» در کلام الهی تعبیر شده است ، و این معجزات الهیه و الیه مدکا نا صرح الشیخ معظم مؤلف اینها را تذکر شیئاً مذکات تشکر ، و لا تنعوه شیء معاً بقلب به هادسی الی و چون نفس در آخرت محظوظ است و از طرفی دین مرتبه در حق و حقیقت و سایر اهل علم لعالی الامر بدالساد و حکم آن که مطلوب نفوس در آخرت در حیات اخروی و معشوق ارواح ، نفاحقاق است ، نفوس بدات حق و حدیسا نیستند و سر آنها متوجه در حیات وجود عقول و ملائکه و حی محض است ، قال الشیخ :

لاترخی نفوس را سترای هدایا و الاثرشی، مصادقه و لایند کر می رات فیما
سلف ... بل یلقی بصرها الی العالم الاعلی .

از کلمات شیخ عباس و دیگر ائمه حکمت و معرفت روانی و فنی درستی فهمیده
می شود که نفس اگر چه خود سعی و نه سی در عین غفلت متوقف می شد و حرکت و تزلزلات
معینه به نیامد و راسخ شد، عین ماده و نفس بود و فتن وجود در عالم ماده و تجلی
حق در عالم روح و عین حقیقی حق می شد و معنی می گردید و دائره وجود در
عینش و نفوس معمولی بوجود حق است و عالم مال و نه در فر د نوع موجود در
عنه ... به حلالی می ماند

و نه اقل ... پیونده به ارسال الی الله فی هدایا و سبکیه ، ثم
ارسال نفس ، فاسکب فی اندیا لکون هدایا ناما کمالا ، و الا لیکون دون العالم
حتلی فی النعمان و الکمال ، لانه سعی لیکون فی عالم حسی من حدس الحسوس
عالمی العالم العتلی .

از این کلمات فهمیده می شود که قدس صغری بوجود سال محقق می شود و
نفوس جزئی به درجه و حد مادی و عتی نفوس سعی و عالم بهار رحمن
و نه و حلال می شود ، و نه در ... در حشر مستعمل و ماست و در حقی رفتن
که ملاز مدار طبع در حجاب روح و شوق حقی متصل می شود
پس به ان شبکه به از برای صدف نفوس و ریشه است برای محقق قوس صعود و
وصول الی الله القیوم .

و کرده اند این تلخیص خاک که عتقا گیرند

عظیم از دنیا با بر بصریح تولوجیا در امر نفس بر مر زیاد سخن گشتند و از
جمله شمع فیم افلاکون کلمات دقیقی در این مقدم فادد فرموده اند که از مطایری
کلمات او در مقام مباحث عالیه ثی استعداد می توان نمود ، از جمله بن نفوس جزئی و

طواهر و صور تحقیق قر رداً است و از این و حقیقت شیاء صحت سموده بد و میر ر
قر رمداب او آخر منراول سبب می شود که در هنگام گرمی بار از حکمت و مستدر
یونان جمعی معمر در محسوب بوده بد و این حیات در این مسأله که آیا حق و
«حق الاشیاء بصواب» ، ام لا ، ای نم یکن صور الاشیاء بصواب ؟ بد قد اختلاف
اختلاف الاولون فی ذلك و اکثر و فیه انقول : شیخ یوسفی در مقام نقل مرم حکیم الهی
فلا یقول حرص کعبه است : «ان فلاطون الشریف ، بر آئی حلال سلسله قد احتلوا
احتلوا» می و صیحه (ب. ۱) و بناً انهم لدار و ما عرف لاسب بحمة طنوها
فیهذا العالم الحسی ، و بناً انهم رفعوا لاشیاء لعقیده ، و نسوا علی الحسی وحده «
این جماعت را معمر در حرص و مصله محسبات معرفی نموده که از عقلیت روگردن
شده اند .

چون در مشرب فلاطون و شیخ یونانی و دیگر مدع فلاطون عقل مقوم حسی ر
هر حسی عقل مقوم است و در تعبیر ملاصدرا ، هر ادراک حسی مقوم ، ادراک حیاتی و
هر خیالی مقوم بعمل است و عقل روح و جان مانده و اعلی نسبت آن و معارف حقیقت
آست که قد اشتهر عن ارباب الحکمه دوت لاسباب لا یعرف لاسبابها ، و لکنه حدی
دم لوحود الممول ، و لمدول حدی باقص لوحود العله

حقیقت و محسوسات ارباب آن که دائماً در معبر بد و ثبات ندارند در ری حقیقت
قابل رد نیستند ، بد محققان حکما را بدع صدر بحکم در دوران سالی تصریح
نموده اند که صور متحول در مانده و حقایق سیده مادّات را آنجا که معقول و عقل
از آن تصور و تصور آن صور حقایق بد رند قابل ادراک نمی باشد

۱- حقیقت هر شیء بر دو مرتبه است در حقیقت عینیت و در حقیقت نفس آن در علم حق ارباب آن که
هر حقیقت و عینیت مظهر اسم خاص حقیقت که بن آن حقیقت و آن اسم تاسد فی محققیت و
بدون مانده در احادیث و روایات بسیار اسم از حقیقت مظهر اختلاف حاصل می شود و معاد و مستدا
هر حقیقت اسمی است که مری آن حقیقت می باشد ، آن حقیقت مقوم آن : الا الی الله تصیر الامور .

توضیحاً برای مطلب می‌افزایم که شیء در دو طور وجود و برد وجودی هستی مدرک شود و عدم ادرك ناشی از این دو وجود او وجود است، شیء گاهی ربنا بصعب وجود و فراط در حلاله با عدمیات مدرک شود، و در آن عدم از روی ادرك و سماعیت وجود و احاطه و سیطره او بر مدرک نمی‌باشد.

افلاطون مدار تقسیم حقایق به حقیقات و غیبات و شمار وجود و تمیز بین تعدد و حصر و تفریق جهات فرقی بین امور محسوسه و حواس ظاهره و حقایق حسیه از حواس ادب نموده است که خدای عقله موردائمه و ذنبه و امور محسوسه فاسی و رکن و رو باشد و غیبات دارای احد و احرام هستند لد کون و فساد بر آنها حکم نیست، و چون حقیقت و عقلیات را انواع ممکنه نیست و حقیقت وجود بی مرز و ریل و بی ار حقیقت، می‌دانیم که به حقیقت باری معانی و حقایق کدشی است و چون خوداری حقیقت فداان نیست حصر محسوس است و حصر لایق حجاب و سب و غیر او با وجود حصر.

در بحث مثل مسبوبه از ازل و اصحاب و و ش بنسب از او که مقدم بر او، هر دو به حقیقت تقسیم شده است محسوس و معقول و از محسوس معقول استدلال شده است و حقیقت معقوله با محسوسه فراتر حقیقت می‌باشد و این تقسیم در کسب انواع جاری است، لذا اسرار را به ثبات و تغییر و فانی و فاسد، و مانی و ثابت تقسیم نموده است و فرموده است از ملاحظه افراد محسوس اصل معقول مدرک می‌شود و پس سان معقول دارای ماهیتی است که می‌داند محسوس است و نه معقول و نه کدشی است و معجز می‌باشد و در حد کلیت و سعه وجودی همانرا با نوع سب که باها از نفس انسان و المر هین تمحو حوه الی آخره قالوا فی مقرر و موصیه، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ و ۴۳.

وهم و تنبیه

باید توجه داشت که نفس در ابتدای وجود عقل بالقوه است و عقل هیولانی ماده معقوله است و نفس در مقدم عقل هیولانی قد جمیع معنویات است و معنویات متعدبات جهت بیل نکل معلوم، کلی و جزئی و نیز باید خوب دقت نمود و فهمید که نفس معنوی

سندى در سدى وجودى حشرى و فى قل الذات و معقول الذات مى باشد

مقدمه دیگر آن که صور غنی، اگر مرآت برد نفس بسبب و هر صورت غنی و در نفس غنی و بصورت معمولی نفس و در ماده نفس و از دو متحد با نفس است و جان و وجودی و چون صور غنی از عراض مرآت در نفس می باشد در علوم و کیمیا و نفسانی مصحوب می شوند .

دیگر آن که هر صورتی که بر نفس ظاهر تصور می شود بطریق از کیفیات
سید شمرده شود ، بل که این صور بطریق قیاس و جهت و علی یس و یس در
ابتدای ادراک کلیات نیز باعلی اشخاص است اوقابل .

بگفته آخر که لب لباب مرام است آن است که هیچ صورت عقلی اندر کسی قدم به نفس
نبرد و نفس می شود مال که در آرزو عبدی معانی بسوی می شود و اثری از نفس اندام
ایمانی در آرزو وجود پیدا کند و دلیل بر آن که نفس در او و خوب حقیقتاً مجرد عقله
باشد و معنی آنست که نفس اندام نمی باشد و است که نفسی و عقلی صاحب نفس دلیل
و صاحب نفس است و نفی وجود عقل و معنی الوجود داشت به خود در آنست که صاحب اندام
فردی لطیف علی تعقل انکسار و بها سرسب عدم عقل بدات در حالتی که این امر
بیپوشی است که عقل تمام اندات معنی می کند غالب خود و نه لایق نموده و السببه
بگفته گذشته تمام آنچه که ذکر شد محروم و وجود صلاً وجود خودی وجود
می گیرد و در مقام بدات است و بکنیت ابدان علی لبوس و معاد کرانظر بر ادوحوه
من اصدق علی مدکره سعید تحقیق حدیسی امر دأ علی ارنس فیما آورده علی
کلام الملم علی حدیثه لأنه قال فی انولوجیا :

و اما لابد که شتاءه کاتب سبک که در حد و لا تقصود نشیء و مع بقصه هاهما
ولا ماتعت یعنی نفس بعد از راجع بدین یکی از عالم فناء مخرج می شود و ادراکات
و اوقیل میرکات در دسامی باشد ، در حالتی که نفس اصلاً از آنچه که در دسامی و
در حال تعلق بدین معارف الهیه کسب نموده است تا فعل شده است و غوس که ماله از
مآلها که با مسائل توحید و معارف در غم خود سر و کار داشته است آنچه این قبیل از

دوسر از مقام عمل هیولانی به علم برساند و تیرا محادی عمل قرار داده است، هیچ عورفی است که نزدیکاً گمب کرده است و صورتی و در اشقاقی سبب فحشیت می آید و شده است لذت، مد کر امور گنایه و معارف الهیه و اعراض رصو و مدنی محض به عوس شمرده است کمال و سبب زیادت او در آخرت می باشد می بعد خلع می و اتصال به عالم بقدر از مورد حرقی خاص ثبات طسعت همس می و در پار می شود به آن که آنها را در آن می آید و حقایق دنیوی عالم باشد .

مر" اظهار کلمات معانی رفیعہ در اوائل مسموعہ را بعد در بیجا جستجو نمود که قیما برخلاف زعم صدر الحکما نفوس را، روحانیہ، حیثیت و روحانیہ لیسہ می دانند و رأی آنکه حرکت در جوهر را مکترب نفس را، لیسہ مادی می دانند و بعدا بر مبنای خود مطالبی را اعتبار نمودند که منجبت ابران و افشہ می باشد ثم قار بعدا نقلیاعنه (المعبر القاضی، ص ۴۴ و ۵۵) :

[illegible]

ولیس فی العالم الاعلی جوهر متحلی الخ مقال» قاضی در حاشیه بر این موضع
گوید و می هدا قال بر رشد ان تصور العقلة لا تعالیة کائنه فسد ص ۱۳۷ ،
۱۳۸ حاشیه بر ص ۲۵ و ۲۶ میرزا ابوالحسن اقول ولا جوهر نفس چون
بر عم قضا ارعاده تجدد در وجود عقلی نیز اعراس قائم جوهر نفس و ارعاده نیز
تجدد در نفس فوار استحاله و کون و فساد می نماید و بصورت عقلیه و این صور
عقلی قبل از تحقق و استقرار در جوهر نفس ، نفس امری باقیه بود است مادران این
صورت و بعد از تحقق ، نفس ، نفس معنوی و سبع عقلی نفس می شوند و بعد از
روال این صورت نفس با چاقوه عقل را مایه می نماید و وجود عقلی را می بسند در
حالتی که جمیع صور علمی افعال را از خود دور می نمایند و این صورتی و فاسد
می شوند .

عقل متاخر در حد نفس است و در حد نفس می شود ، و اگر نفس کائنات محور
باشد ، پس در حد نفس است ، چه چرخ چرخ در حد نفس می شود ، و در حد نفس که
نفس در دنیا مقام کامل می رسد و بعد از انقضا مقام وجود در نفس و صورت نفس
و در دنیا عالمی جامع الی جمیع الکائنات می گسترده و در تمام فی مقترنه که معقب و علت
الامم است و که در حد نفس است و در حد نفس است ، پس در حد نفس است ، و اما
معروف است ، عالمی جامع الی جمیع الکائنات که لا یمکن تصور او الا کثیره
لاحدی ، و در حد نفس است و در حد نفس است ، و در حد نفس است ، و در حد نفس است
عالمی جامع الی جمیع الکائنات و در حد نفس است ، و در حد نفس است ، و در حد نفس است
و در حد نفس است ، و در حد نفس است ، و در حد نفس است ، و در حد نفس است
نفس دارای درجات خیال و برزخ و عقل و غیره در حد نفس است ، و در حد نفس است
نفس صرفاً محور علوم و معارف و در حد نفس است ، و در حد نفس است ، و در حد نفس است
محسوس می شود و محاط باین صورت ، و هیچ نفسی بدون هئات ممتد متحقق
نمی شود ، فرق است بین راجح و عقول لاحقاً مثلاً تحقق قوس صعودی و عقول و
برآزخ سابقه جدا از نفس و متصل بنفوس اعتباری .

می شود و هر مرتبه ای پس برای خیر و ا. ناحیه صور خاص هر مرتبه معاف
 با آب است و احیای قیام را در یک که خیر کلیه قوای سندی و
 ره جی و ثبات می نماید و محسوس در ده است و عین اسان می شود و در بار
 ضرور است.

در عین سندی در مرتبه قوه عاقله محسوس صور حسه و هیأت خاص
 در عین در معرفت نهفته و عین سندی در عین اسان با عاقله توحید سرحی از امور
 حسه خاص است و با آب گردد آلوده و یک و رت صبح و استه است، بداند
 سندی را با لام حسه می خاص مقام بقدر و حکم نفس جمع نموده و چون بی
 می شود در جوهر خاص اسان سندی و حکم آنکه مسأ حسه امری و خودی و
 خاص در حقیقت شریک است و اسان عاقله در سندی و نفس محسوس سماء
 است خود بر می گردد.

و نهم و نسیه آخر

قائم به سندی به سندی شمع خاص است که در سانی انتقال در صورتی بصورت آخر
 در سانی در سانی و عینیات سرحی و سانی است، با در ناید
 و سانی که در سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی
 سانی سانی شمع سانی سانی سانی سانی و سانی مقام سانی و سانی
 سانی به سانی سانی است، و چون سانی سانی سانی (عمر عاقله) سانی
 سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی
 سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی
 سانی سانی که سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی
 سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی
 سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی سانی
 است چون صور حلول در جوهر نفس ندارد

و خاصیت و حقیر به جبهه کرب معصوم و گرفتاری و فراقی و حتی و سینه مرده
 ۱۰۰۰ در سبوحی شوق بیکر را اعدا کلام در این مسموم خونخوار می نموده است دور
 در فیه و سحر قول و حیا را صریح و پنهاناً می گوید که سال دهشده به افکار در
 ۱۰۰۰ در (همی در صاحب نفس نامه) جانب و در حصار ارباب عارفان از مسموم
 ۱۰۰۰ بی و ف معجز می کشد صاحب هدایت کتاب سینه اعتماد و شوق را می جسد
 در ذکر بهائی مذهب اعتمادی که منتهی و همی (اعلی) حق حرم مسموم را به نام مسموم

۱. ولسی ژوب و ملک ر سبوته بری نفس سم حیرت جس بقدرت وکلی نو دور
ر و سبوته غم و خواب دی حیرت میده مایه میندی : مایه غم و حیرت و در
آزیر بجای خود را مایه غم و در :

[illegible]

داس وضع شده در مدرسه عالیته مادران آل ستمانه دوس خوانده نمیشود اطلاع
برادران دو احمه اسامه مبارک و شاکر در درس فراوانی احسن مشرب و
تجربه برداشته صحت هارون سپهر - بنیاد فارسی دوره همه در حقیقت
فراوان مع طقه کلاه، در این موضوع بحث است که روش دیگر باشد از مهم نامیده

در دیگر

از کجا میانی ای فرخنده پی

آن یکی پرسید: اشتراک‌ها کی می‌گفت از حمام گرم کوی تو

چیز که می‌بینیم در آن ظاهر نمایم است که تحقیقات صدر اهل بیت در
مبحث نفس معرب و غیر معرب و مدبر و محتجب و در بهات و رهائی او و مس
جد و در بهار کلمه مضبوط و متأخر و مستر و مهم او در معانی حکمی
عالی‌تر و دقیق‌تر است و گاهی قیل فی حقّه .

هر بعد ندارد کائنات آری یکی نیست صاحب عباد برسد

فهرست معبر اول از کتاب نزولوح

تأليف شيخ فاضل أفلوطين مد رضى عنه

تم دامن الكتاب بقدر به فور بوس بنویس و بقدر به لغز به ۱۶ صبح
جسمی و بنویس از معنی کلمه در حد و معنی لغز به ۲۰
فی سفر برود معرفه معنی فی کلمه و اول لغز به آخر الدرس و الدرس
آخر لغز به و عابه کن معنی و کتاب اما هو ریک الحق و ان جمیع لغز به معنی
حق و طبعی و ان الصب لغز به و انه اذا لم تکن العایة یطل الفصحی و الجود
لغز به و معنی معرفه لغز به ان علی عدسه لعالم فی الیهودی و بصورة
۱۶ و لغز به ۲۱ و ۲۲ فی انه یحب البند فی لغز به و لغز به و معنی معرفه
بسم بعض لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به
و ان لغز به لغز به و لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به
فی الوقوف عند المعانی و لا یجوز لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به
فی ان لغز به فی لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به
الاولی و ان لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به
من برود و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به
لغز به لغز به و لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به لغز به
حق لغز به لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به
فی ذکر رؤس لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به
فی العالم لغز به لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به و لغز به

فانها ذات اجزاء ثلاثة : ثمانية ، و حيوانية و بقلية و بنس بقلية متفرقة في نفس
و متفرقة في مادة و باقية تجرد عن المادة . و هي نفس في جميع النسخ و
جميع احكام نفسية مستندة الى سرقة منكم . اعني يكون ، و بنس جميع في
مقام مستند الى صارت كائني . و ان في نفس في جنس و ان في غير
و ان في و ان اختلاف بنس بحسب اقد تعلقات ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥

[illegible][illegible]

في ان حوت في الوحد هو ية و الة ن و ساد ا فصه و و سدد سطر
و اية و ان الجبر بمخص هو اة و ان البحر مه سر في سطر لية و
العرسة و عير ما قا فالأخرى الألهى ان حد الفالسة قد احدثوا في وضعهم
الأساس ، لأنهم فصره و ا ينظر هم في حسنة و عطلوا عن العنصت و اعدوا على
الحسن و فحسوا على لطريق وان لدرى هو البحر المحسن و نقص البحر مه
ولا على مقلد و مه سالى سمى الحوء و سرى لى كدشى ، وان لاله لحيى
و كى من لهوى و صيره ، و ان الصورة اشرف من الهوى لى ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢

صافه ای که نفس در مضمون تسبیح و شرح است، اما بفعل فی العمل، یعنی در عین حرکت متغییری بدو را اسناد را قوای حرکتی خود، در صورتی که شعری نسبت عقل باشد محرك و معنوی را در وجود حرف است، نه بدو بدو در معنوی حد ف

دارای وجود جمعی است به حقیقت متعرق متجزی: ص ۴۸

حائمه بمأله فی معرفه النفس من مهم که نفس محدود بوجه موجودات خود را درک می‌کند و ما آنکه نفس بر خلاف مادیات حرکت قبول نمیکند و حسب ذات و نفس حسی نگویند که در ذات و نفس است و در حقیقت در ذات و عرفان ذات خود، حقایق خارجی را ادراک می‌نماید، در اشیائی معلوم بلدان و معلوم بالعرض متصور است که دارای حرکت و هیولی باشد: ص ۴۹

تحقیق رشیق در حقیقت وجود متحرك وان العقل کل الاشياء وثقل برادرک ذات، کمی و وجودات مادیون خود را ادراک می‌نماید، لذا با کماله مادیات خود محسوس و نفس را در ذات خود محسوس برادرک محسوسه ذات خود حقایق را شهود می‌نماید به آنکه در مادیات فایده غیر حسی نیست و در حقیقت ذات آن را شاهد مبدی نفس جهت را در ذات غیر جهت ادراک شده باشد ادراک آن نسبت جهت قوه و فعل معین شود، پس ما می‌گوید که ذات خود را عینیه می‌نماید یعنی ادراک ذات حسی خارج از مشاهده محسوسه الیه نسبت عینیه.

و اگر آنکه در حق عمل قرار گیرد و به نسبت صرفه متبدل شود: ص ۴۹ و ۵۰

برهان وجود فرق بین عقل و نفس را باطنی ادراک و تقریر آنکه نفس دارای جرد صرف نیست و چون به عمارت عقل و نگاهش بین متکی است نموده در حقیقت ادراک بر محسوس و غیر ثابت و نفس بعد از حلاقی در بدن و عقل صرف نباشد ادراکات حرکتی، لیکن استوار کبر صفا لی العمل، چه آنکه عقل مادیون مبدل نیست و حرکت آنرا در جهت آن طرف موقوف مرحله است که شعری (مؤلف) ثولوجیاکان حرکت که فعل الی الاستواء و انفس الی العمل

والحق أنه ليس جزء من جزء، لئلا يكون ممكن أن يكون شيء دخلة في نفسه
أو خارجه منه والنفس ليست بمكانية ولا زمانية ص ٦٤ .

فی مرقی نفس فی 'حجہ' و 'نصو' پس میں پس گوں پس فی حکاک
 'و' ان پس فی 'ک' ب پس فی 'حرف' و 'اک' حرم فی 'لمک' و
 برعان، و یہ 'نفس' فی 'الن' کاسی، 'حجود' و 'لمک' پس، 'فی' پس کسبۃ
 'اکل' پس 'آخر' و 'ب' پس 'نصو' 'ب' 'فی' پس 'ہیول' پس
 ایفس و ایس حالتہ فی ۶۵، ۶۶

[illegible]

حق بن یحییٰ لکھا ہے: "وہ دم، اُن کی سحر و معہ دم ہے و
 "وہ دم" ماہیت و "انفس" دھبہ و بعض حیوان اُد لہ وں تاثر نفس
 "ہے" بگوں وں جمیع احر، سہ و بہ نس لاجہ اُذر ہی جمیع احر،
 ص ۷۹، ۷۰۔

تقریر رائے ایچ جس میں حمزہ محسنہ و نقد دلیل علی ابطال مقالہم
من جہات عدنیۃ ص ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲

من ترنس لعل و بعد من و کتبہ صدور کے ہر واحد تحقیقی ،
و شہ وحدہ صدور میں ہی دہل و صدور عوس عس لعل عس
سبل لاسرہ عا لشر ف ہر فصل اعوبہ ہر تصبہ بیان و کتبہ متدار بطابع
الی العس و تحقیقی فی راتہ عالی ہر نمہ تر تحقیقی فی شہہ العو حو ،

الموسم أو الأوسطة وال ليلة الخريف بعد ٢٠ ليس لها بحية في قامه أصل
الموسم من ٧٣ ، ٧٤

[illegible]

بأكيد التو غير محدد ، ليس بمقدرة و جسمي في وجود نفس و ...
حول غير هذا عن الماء و ...
بمشتات بحديثة من اجل ...
كلها معلومة للنفس من ٧٥ ، ٧٦

[illegible]

الحسن برقع في شرف عالم عقل و حسن و مبالغة و مبالغة في المنة و من
من بهاء و اجدار مرسحة من حسن 'معدن' و من حسن هو لنسب به علم الحسن
و ان العالم يحكي مصداق حبيب حسن و مبالغة لعقل و حسن مبالغة
احدهما مفيد و لآخر يستعمله دأماً و يتبع من 'حسن' و لغيره 'يهيول' لانه
الذرة للعالم الحسن لا يتبع ابداً من ٧٩ : ٨٠

بين كعبه صبور الذي، والجمال من العمل وبعدو يفر من نحو. الحسنة الصادرة
من اصابعه ولصورين قبل وجودها الحار حبه تحت في يده = بعد منه واقيم

تبعه به رثاء بعد كرمها في نعتها بوجوه. على حد في الحب ، فوافي بحيان
 ابرك في اعمده في نعتها بوجوه. على حد في الحب ، فوافي بحيان
 في احتال فم في حبس سر بها نعتها عن التحريم. نعتها واد حصلت حبور
 في احسن و ب ربحا. فيما في احسن صبر في حذر و ما في لعود الحرقة
 احار حده عن حذر و ما في حبس سر بها نعتها عن التحريم. نعتها واد حصلت حبور
 بكسر من اعمده نعتها بوجوه. على حد في الحب ، فوافي بحيان
 دس و صبر في لعل و علام الشرفه اما هو الشرفه عن الماتمة و المقسدار و
 لتجسم و بين المراتبة الثلاثة اصل محفوظ من ٨٠ ٨١

در سكة جميع صوب و سرس و مع سر عده در صوب ابرك عده و
 در سكة هر شي و اتمه در سر عده و مع سر عده در صوب ابرك عده و
 سمي و صبري بمشاهد و ما هو صبر و لمشروع هو العود و نعتها في دس
 من ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣

في سكة حذر فطحة و سكة حبس سلك حذر من حذر و صبر
 لعلات دله و اتمه نعتها بوجوه. على حد في الحب ، فوافي بحيان
 في سكة حذر فطحة و سكة حبس سلك حذر من حذر و صبر
 نعتها بوجوه. على حد في الحب ، فوافي بحيان
 في سكة حذر فطحة و سكة حبس سلك حذر من حذر و صبر
 من ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨

الفوجيا

تأليف

فيلسوف اعظم افلوطين معروف بشيخ يوداني

ما يعلى ويصنع ومقدنا

سند جلال الدين سنياني

این رساله در هزار جلد در مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه فردوسی
در سال ۱۳۳۵ شاهنشاهی بطبع رسید

قاضی سعید قمی

بسم الله الرحمن الرحيم

یکی از فاضل حکما و عرفای ایران در دوران دیرگ سالان مصروفه، قاضی سعید قمی است که علاوه بر تبحر در مباحث فقه و عرفان و تبحر در حکمت مشائی و اشراقی و آگاهی از علوم ریاضی و هند، در علم فقه و حدیث و رجال و تفسیر نیز فصلائی را حاصل نموده است. بواسطه اختلاط جامع علوم یعنی مدتی بمصوب قضا اشتغال داشت و دارای محضر ترافع بود.

نگارنده در باره فقه و عرفان ایران درجه را بر فراز اخبر به بعضی پیرامون احوال و آثار و عمید اوصاف می نامد و بر این جا مختصراً گفته می نمایم. امام شریف و محمد قزلباش و مدعو به محمد شریف قمی است (در سده دوازدهم ۱۱۰۴ هجری قمری) و در مقدمه آثارش خویش را بعنوان محمد المدعو سعید الشریف لثمنی معرفی می نماید.

قاضی سعید در علوم عقلی از سلسله معروف عصر صفویه حکم و عارف و فقه و مفسر و محدث بزرگ آخوند ملا محمد تقی و قبل او اجل آخوند ملا رحیم قزلباشی و حکیم محقق و فقیه غفر له شایخ حیدر ملا عبدالرزاق لاهیجی است که در عرصه سب و حکمت متعالیه متأثر از قصص کاشانی و در حکمت بحثی و مشائی مستفید از محضر ملا رحیم قزلباشی و ملا عبدالرزاق است و گویا برخی از آثار شیخ اشراق را نزد ملا عبدالرزاق قرائت نموده (۱)

قاضی بهر سه اسد خود ارادت مورد و افکار من به استاد متأخرست ولی
در الهیات و ربوبیات به آخوند ملا محسن مرد مکتوب و در آثار خود را و بیشتر
اسم می برد و او را میر می ستاید و معاً من موجه اعتبار شدید قاضی در مباحث
عرفان و تصوف است

افکار علمی قاضی سعید

قاضی محاسب معادل علمی صاحب تأثیر عثمانی محض در رگرفته ست لذا بایستد
پذیرفت که مثلاً او همان آری ملا صدور در ضرر می نماید و برسان معانی کلمات
وارد از اهل بیت عصب و چهارب بعضی نموده غیبهم بنظم - تاویلات عرفانی
بیشتر در آنچه ملا صدور در شرح و تصنیف خود بر مائیدرات ولو به نام نموده
پرداخته است پس معاً که اعتبار او بر مصوف مستر و محسن او در تالیلات کد گاهی
خالی از اقراط نیست پیش از فیض و ملا صدور است .

فکر قاضی و قریحه او دلداد موجه مباحث عرفیست و شاید گرو او را محصر

»

آری خود طریقه شیخ ریس را اختیار نموده و در بحث کلام احاطه ثقیل برجه بالار و
احوال معلمان ارمنگمان از خود بیان میدهند ولی در مورد بیست و هر و نامدر حکمای اشراق
محیط و معانی استاد خود سعید و در حکمت معانی به پس مد صدور و زریده و در معضلات
و غریبات معانی حکمی مد فکر استاد خود مؤمن در ادباج و تمام مساب و متأثر به علمی
طریقه عرفی را بر دیگر طری در الهیات ترجیح داده است

نگارنده تا ذکر دلائل و حرائی موجود در او و ارسال معنی او اشارات و نصیحات
موجود در قیسم دوم تر - او بر مذهب علامه طوسی و بعضی از سوانح گوهر مراد و تعلقات
سیار معنی او مر جاشی علامه محقق خفاری در سجدات معنی عرض نمودم که باید ست
دقت بیشتر و تعمق تمام در معایده و آثار این حکم نظم مقام بزرگ او را صاحب

ملا عبدالرزاق یکی از شعرائ بزرگ عصر حد باید بشمار داد سبک او در شعر، سبک
هندی است و بین او و شاعر بزرگ عصر صفویه سر برای صاف دوستی صبیح موجود بوده

است .

عرفانی بنفیر هوووی و کاشی و فیضری و غیره عدد مستند و طراز پررگترین عرفا قرار می گرفت

در مقام تقریر مقاصد فلسفی قهرآ در عهد شارحان و پیروان ملا صدرا قرار گرفته است. گرچه در فکر او گاهی مخالفت نموده ولی در تفسیر همان مطلب کاملاً طریق آخوند ملا صدرا را پیموده است.

علت این امر آنستکه این دانشمند بزرگوار در مشرب حکمی از ملا رجایی بیرون گرفته است و حسن تعلیمی که در آنست متعبد که هر يك دارای مشرب خاص و مسای با سلیقه رنگری باشد و شگرد از مشارب مختلف متأثر شود معلوم است

قاضی سعید در موارد متعدد از آثارش از جمله همین سالیق بر اثولوجیا حرکت در جوهر را ابتکار نموده و در ملا صدرا ایراد نموده و او را سخت تخطئه نموده است و بی قواعدی را مورد توجه قرار داده و مسائلی را پذیرفته است که صحت آن قواعد بیرون اشراق جوهری و اشباح در وجود در قوس صعود مورد تردید بل کینه بدیهی العنازل است، در موارد بسیار اصلاً بی معنی ملا صدرا سروده و مسای او را تخطئه نموده و خود مجلسی را در آنهم حصار نموده که عبارات او چندان در کتب ملا صدرا موجود است و شاید این عبارات را فیض در آنارش آورده و قاضی از آثار فیض آن را نقل نموده است. قاضی سعید در مشرب فلسفی ملا صدرا چندان توانائی ندارد و در مقام تحریر مباحث عقلی صرف که بصنع در میراث اساس کار است گاهی سخت از مرحله دور می افتد، و در مقام تخطئه بعضی از مطالب ملا صدرا اصحاباً دوچار برایشان گوئی می شود. لهذا بعضی از دانشمندان بگریز قیاسی سعید را نمی پسندید و او را تخطئه می نمود، ولی عقیده حقیر علت ابتدای او بهمات همان است که عرض شد و آثار او دلالت بر عظمت مقام علمی این دانشمند بزرگ دارند. این مسأله مسلم است که ملا صدرا قائل بتجرد نفس است در جمیع مراتب علمی و در و نزد و بعضی قوای ظاهری نفس در ماده اطلاق دارند، لذا نزد و نفس در مرتبه توحید و تدکیر و بخت و وحی مشترک اراده تجرد دارند، و دیگر حکمای اسلامی حتی حکمای اشراق که عالم مثال و مروج در قوس نزول قائلند غیر مقام تعقل، دیگر مقامات نفس را عددی نمی دانند

شیخ رئیس مسئله را روی مسأله‌ی خوش مادی می‌بندد ولی در موردی از ناحیه اشکالاتی که بر خود وارد می‌نماید انصراف می‌تجدد آن موده ولی درین عقیده پایدار نمانده است چون بر فرض تجرد روی حیاتی او باز اشکالاتی بوجود می‌آید از جمله آنکه آیا قوه حلال تجرد هم دارد یا نه تجرد آن ناقص است؟ در این صورت باید بنویس حیوانات بعد از نوازیدن باقی حیات و دین منبرم شد که حیوان هم القوی بابت دوی مقتل و تجرد تم باشد، در صورت تجرد بر رخی، لازم آید که هر دو حقیقت واحد، رخی مجرد و رخی مادی باشد و لازم آن تشکیک خاصی است که شیخ از آن اب درن شیخ اشراق چون صور نوعه را منکرست تصریح نکرده است، رخی رفوای نفس موده است و تجرد و دیگر آثار و رد بر مواد را ناشی از فعل رب انواع حیات و خواصه بر در این ماله اروا تبعیت موده است یعنی مضموره و بکر موده است

فامی در ماله تجرد قوه حلال در کلام صدرالمتألهین دین و بعضی نبوده و بنا بر این است که نفس در مقام تجرد نام نفس و چه صور قائم ندیگر فوای باطنی نفس بنیم و عینی و محدودی نفس قائم و وجود واحد ثلاثی است که ما حفظ وحدت ذات در مقام ذات مدرك عندالذات و در مرتبه متأخر مدرك متخیلات است مرتبه‌ای از نفس مجرد تم و مرتبه‌ای از آن مجرد در رخی و مرتبه‌ای ماله نفس عن مواد و اجسام است و کلمه صور قائم به نفس که در مقامات غیب و غیب العیوب نفس قرار دارند با نفس متحد و باقی و دائم الوجود و در سطره برسد به مراد مالا صدرا در رسالة الثلاث والوارق در ماله معاد گوید - بارقة - ان شیخ رئیس مشائیة الاسلام ذهب الی بقاء القوة المتخیلة لأخر ص (۱) حبلته الی ذلك، و بعضی الأعمال من الأساس لعظام رد فیهذا الطصور فصرح بجوهرتها

(۱) - از جمله بقاء ذات حیوان و انسان در مقام حیوان بنحفظ بقاء و دوام خود دارد و مرجعش و آنکه شیء مادی دائماً در حالت تحلیل است و اگر قوه مادی باشد ممکن نیست صور قائم بآن باقی و متصل در حال ذوبان و تحلیل باشد

و یقیناً . قال : ان القوه المتحله جوهر قائم لا فی محل^۲ من البدن وعضائه ، ولا فی موجوده فی جهة من هذا العالم لطبیعی ، وانما هی مجردة عن هذا العالم فی عالم جوهری متوسط بین لملمس . . . وقد یقر دنا ثنائیات هذا المطلب بمرایین ساطعة و صحیح قاطعه وان لجره الباقی من لاسان هو لقوه لتحتلله . لآله آخر الاکوان الخاصة للحيوان بل لالاسان من القوی بطبیعة و لسانیة . . . واول الاکوان ، بحاصلة فی انشاء الآخرة . . . فهذه القوه هی الالفه من الاسان بعد خراب البدن ، فیصلح لأن تقوم علیها النشاء الآخرة . . .

مصور آخوند از این عارب آسکه ماں با آنکه در اول مرتبه وجود دباوی عین موافقت بحسب تکامل بعد از طی درجات معدنی و نباتی و رد مرتبه حیوانی میشود . وین مرتبه اولین موطنی از موطنی بلاد تحریر دانست که از عالم دبیجور مراجع و مدهد و فیه زهائی یافته و در مو رد دیگر بین مرتبه را آخر فطرت حیوان و ول فطرت اسان میداند و مقام بل که مقادیر و درجات اسانی بعد از طی درجات حیوانی حاصل میشود و حیوان بالفعل و اسان بالقوه و فقی اسان میشود که دارای مجرد نام شود و جمیع مراتب و درجات حاصل از سوکت در صراط است . . . مراتب حیوانی و اسانی ، آخر فیه اسان در مبدأ وجود ، هئآت و صور حاصل از اعداد باقی و نباتی است .

بعد از دقت در آنچه بیان شد می برد ریم باشکالات فاضی و مناقشات او که از نحوه تحریر اشکالات معلوم میشود که او اصلاً کلمات آخوند ملاصدرا را مس^۳ سموده است گوید : باریقه الأمر عدی فی المقامین ان دنک ظلم من القول و زور من الفصل . اما لقول یقاتها مع المرضیة فذلك قول بوجود العزم العبدی هین دون محل ، او انتقال لمرم . . . جوهریتها فلاں بجوهر لعاین فی المود لبس الا النفس والصورة ، و فاهر ان الصورة لامت^۴ من (۱) مدنة فمكون جسماً ، فالنفس هی المدبرة للبدن ، فمكون لشخص و احد ههنا ، فیکون ههناک ذاتان . . .

این شخص معروف به فصل و ذکاء ما بین مطلب که ملاصدرا کراراً در آثارش

(۱) - رجوع شود باو آخر رساله - الطلائع والبقا - این رساله به چاپ برسیده

ساز کرده است که جمیع قوای ظاهری و باطنی نفس در سلسله وجودی و حد قریب
دارند و نفس چون در مقام ابتدای وجود غیر مواد است، از قساحیه حرکت و
اسکند و اشتداد درجات نباتی و حیوانی را که از نفس سرول تجرد در برخی طیف
مرتبه حیوانی است و سال در حرکات صعودی بطریق وجود در حرکات سرولی ولی
بمعنی سرول باید جمیع مراتب ممکنه را طی نماید، یعنی ماده اسباب قبل از طی
درجات نباتی به مقام حیوانی می رسد و قبل از طی درجات حیوانی که تحت در برخی
ست به مقام تجرد تم دائل می رسد و هم بطوری که در فوس سرول مراتب در سلسله
وجود واحد نفس اشتداد بعضی دارای درجات شدید و ضعیف قرار دارد در صعود
بر مراتب درجات وجودی حد و میزان نفس در مقام تعین می باشد.

ساده‌آ علی ما ذکرنا وجود واحد اسباب در قوی غریبی عرض است که بنا
حفظ وحدت کن لقواسط می توان در حد نفس، جمیع قوای ظاهری و باطنی
از برخی متعدد استدلال شود. راجحه مقدره و منکره و درک و سر در مراتب
نفس و احساس و در درجات نفس و معنوی، نفس عین مواد و اجسام است.
اما اینکه گفت: القول ببقائها مع المرضة الح، که شیخ رئیس قائل به
عزیمت (۱) حیر است به ملاسدر چون اس اعمالم قائل به جوهریت نفس
حیوانی و متحیله از سال در مقام ادراک اشبع و جسم، و ملاسدر قرار دارد
بر یک صورت قائم بحال بر حیوان در جوهر نفس حیوانی و قوه متخصصه ندارد و
قیام این صورت قیام صدوری است.

قسی بعد از بیان آنچه که نقل شد همان مطالبی را که ملاسدر در امر نفس
و حیوة ظهور او در مراتب قوی عالی و دایره خود کراراً در کتب خود ذکر کرده
است بعنوان رأی و عقیده خود در این رساله نقل کرده است و گفته است
والحق ان النفس جوهر خلقه الله سبحانه و تعالی درجات متدفعه من الوجود و اکوان
متواردة علیها فی عالم الشهود، و هی فی العالم الحسم یبصر طبعاً و فی العالم لتوسخ
ملاً و فی العالم العلوی ان تدارکة السایة الالهیة عملاً «لعل...» ای ان قبل

(۱) - گویند شیخ دبیس را بجای شیخ اشراف مورد مؤاحده قرار داده است

یعنی را، فی صورتی نعمة اخرى

« و لامعنی لكون النور حیدیه انعم فی بنی مع بنس کما طنه لرئیس،
ولا ینتصر مخترد کما فاعه لاسد - ملا صدرا بن لحن هو ما یبید »
اسناد عرصت بن فود، معنی نفس حید می زندا بر ن جری حید در
اسان منشج رئیس افرای حرفه وشد رئیس نشد سلام بر حید ستاد
اشراقیه مورد مؤخذ قر او داده است .

واما اینکه گفت ولا بها تصویر مخترد الخ دلیل آن . . . این است
که پیش حرکت در جوهر . انکار کرده است بدید و بعد سوز که بعد
صورت نهفته بن سب و حداث سده است از حید بنعدک مؤخر در این جهت
تعبیر نفس، و فی که این قول دیگر حکما در . . . سبکه محید بنس معانی
بدن را مخترد م سانی حسب جوهر ذات سده بد، بد حدث بر نفس
جوهر مختردی است که دنا مخترد و حسب فعل دی سب و حید فود بنس راجع
است به سوده و بن سب جهت بر ن جوهر عرصی حید در جوهر بنس و ن . . . آنکه
این جوهر در جوهر ذات بنس کوچکتر بن سب ر حید سده بنس ر فود و سب
در نفس وجود بنس داشته است و گرنه است جوهر بنس مخترد دارا هیولی
و استعداد باشد

قاضی سبب بد رفت بر بن سب امری بر مگردن بگیرد معنی بگوید بنس
به سبب حصول استعداد خاص مراج بدن حدث میشود در حقی که داری و جوهر
از جبر دست و مخترد تم حسب عدم د و مخترد بر ر حی تا سبب تحجیل .

در این صورت گفته شکلائی که علامه را بر حسب مشهور رحکا نمود سب
بر او سر وارد میشود و در این صورت جمیع نفوس در عرصی یکدیگر قرار دارند
و مراد نوع واحدند ولی قاضی من حث لا یشر تمام اثر و لور می که ر حید
حرکت در جوهر بر نفس سانی مترتب است ملزم شبه است ترجمه کر را رکت
خود تصریح کرده است که نفوس در آخرت و حسب وجود اخروی انواع مشابهند
و این قول بدون اعتقاد به حصول دینی از باطن و اساطیر است

و دیگر آنکه در همین جا تصریح می کند که نفس در عالم هده عین طبع و مواد

و صور قائم بمواد است و در عالم تحلل عین خیال و در مقام تعقد متحد است با صور عقلی و انجاء آثار مترتب بر مواد و صور مادی را فعل ذات نفس مبداء با تصریح بسبکه نفس جوهر مجردی است که بالعطفه دسور قبول تحدد و تحول و حرکت ذاتی ارباحیه حصول قوه و استعداد با درین که امر آن مستطلم نمیشود مگر در حینه علق تدبیری موحودی مخترد حادث و مخلوق دفعه به ارباحیه حرکت و استحالات حادث شده .

آثار این عارف حکیم مملو است از مطنبی که از ملاصدرا بواسطه فیض یک آثار ملاصدرا اخذ شده است . انکار مادی آن فیلول عظم ایشان بوجه نموده اند که نیست مخترد اعم از مثالی و عقلی بجمع هدیات علی السواء و دیگر آنکه امکان ندارد مجرد به نظره حادث مادی و واقع در دار حرکت و متحرکات باشد لذا فکر متناقض در آثار و رماد دیده میشود آنچه را که قسمی بعد در مقام شکل بر ملاصدرا ذکر کرده است همه شکلائی است که ملا رجحلی در آثار خود در مقام دفاع از مبداء مشهور بر ملا صدر وارد نموده است و این شاگرد ارستاد در این مطالب پیروی نموده است و در مواردی چون در افکار و عقاید رجحس هم متأثر شده است بعضی آن عقاید و آورده است لذا افکار مناقض در آثار او دیده میشود

اتولوجیا

تولوجیا

عبدالصمیم بن عبدالنصیر داعیه تحصیسی در سال ۲۲۶ هـ ق این اثر نفس را از سریانی به عربی ترجمه نمود و بموجب این امر لکندی آنرا برای حنیفه عباسی تحریر و اصلاح نمود .

اتولوجیا بمعنی معرفه الربوبیات والهیات است و بعضی آنرا باسم میامیر معرفی کرده اند بن لفظ درین سوری قدیم بمعنی محاوره و مخاطبه استعمال میشده است، بعضی پند و اندرز میر آمده است. این کتاب که بروش اشراف تألیف شده است اثر افولطین معروف به شیخ یودی است که یکی از اعظم فلاسفه او

(فره‌ریوس صوری) آنرا از تسوعات استاد استخراج نموده است
استاد بی‌اساس این اثر معلم اول ارسطو موجب مرور اشکالات رساد در
دوران فلسفه و حکمت شده است، و جمع کثیری را به تأویلات وادار نموده است
عبدالرحمان ندوی در ارسطو عند العرب گفته است این کتاب اگرچه از ارسطو
بیست و از آثار شیخ یونانی فلوپین است و بسبب این اثر به ارسطو ناشی از جوه
مفکر عمای اسلام و اندر عمای عرب در عماید و اراء ارسطوست و آنکه ببری
دانشمندان مسلم شده است که این اثر از ارسطو نمی‌باشد، از نظر علمای عرب و
سلام مشمل بر آراء ارسطوست.

آقای ندوی گفته است ارسطو باید این جبر فکری را پدیدرن و همین جبر
فکری دانشمندان را وادار نموده است که ثبوحیا را از ارسطو نداسد به آنکه
تصادف و اشتباه بسبب نسبت کتاب به ارسطو شده است.

علمای عرب امثال آدی ندوی که همیشه در کنار معارف علمی قرار دارند و
در اطراف آثار محققان باید در حد یکمهر فهرست نویس و کتابشناس اظهار نظر
کنند، بعد این قیم اظهار نظر کند، به ارسطو این جبر فکری را می‌دیدند
چون کتاب مرحلاف مشرب اوسب و نه شیخ یونانی از این اثر عظیم خود صرف نظر
می‌باید

حکمای ایران که مؤسسان طرق محسب حکمی در دور اسلامی میباشند
هرگز چنین طرز فکری را ارسطو ندارند و آنچه حول نظر و افکار موجود در
این کتاب بیان کرده‌اند مابین مفکرات ارسطو و اتباع آن فصولی عدم است

آنچه که فارابی و شیخ که محتررم مؤسسی حکمت مشائی در دور اسلامی
میباشد و اتباع این دو که شرحان افکار آنها هستند از ارسطو عدم بد بکلی،
مبانی اتولوجیا متفصص است، لذا همیشه تأویلات دارد حدود را منوجه مطالب
اتولوجیا نموده‌اند در این کتاب، اگر کسی تأویل قائل نبود و با رحمت ربان به توجیه
مبانی مهم آن همت نگمارد، بصوص و طواهر این اثر اشرافی ششم مصابت به مشائی
و این مسلم است که اگر اتولوجیا ار همان اول مشکوک تنقی مشد و استاد آن به
ارسطو بی‌جهت فطمی جوه نمی‌نمود، اهل تحقیق آنرا را افلاطون یا یکی از

ساز و مهندس و شاید کسی پیدا نمیشد که آن را در اوسطو بداند (۱)

مطالب موجود در توجیه ، شمار عمیق و عبارات آن حکیمانه و نحوه
تحریر مباحث علمی آن بر سبوی شش و ستر و تدریس ایجاز روان و عاقل آن
رسانا و لحنه فصاحت و مباحث و مسائل آن شریکیم داری منافی علی در حکمت
دینی و معنی است و مدار طبعی قرون متدنه عباسی بر تر صفت مطابق است
با تازه ترین و پرجلوه ترین افکار فلسفی .

شیخ اشراق گرچه از این کتاب ستاده ذیل توحتهی نمود ولی اولین کسی
که حجه بن اسمر را بداند و بعضی مدعی آن رسید و برهن در بدیهت اصول و
و فواید آن فیه بنو ، صدر الحکمت و ی کاش صدر الحکمت ، بر این کتاب شرح
و تعلق می نوشت .

صدر و شرح شیخ رشیدی بر این کتاب در حدیث و مسائل آن در شش
عظم نه قدره و رفع اند . آن حجت مور ، بوجه ماه فری . بگرفت که مشرب او
در حکمت عبرت می مؤلف کتاب شیخ اعظم یونانی است و شیخ همه جا سعی نموده
است عباسی کتاب را بنویسند و می توانی و می توانی را با اول بداند

توجیه را آندری است که شیخ اشراق با آن توجیه را بداند ، در مسائل
صدور کثرت از وجود و عدم و تصویری سری و محسوس بداند و بعد از خود و نحوه

(۱) همین سبب بعضی از محققان از جمله ملا صدرا گفته اند مطابق آنچه که در
اولوجیا منظور است از اوسطو از سبب سابق و در خروج نموده و در بدیهت دیرین
بوده است که برخلاف رای سبب را در مذکور در بار خود سخن گفته است ، اظهار چنین مطلبی
از بعد از حسن ندوی حجت است و محققان از این سبب در هر یک از اجزاء و ادوات طریق حرکت
به عرب و آذربایجان میسر اوسطو صد العرب و الفلک فی الامام العربی و الالهیات صد العرب
است و جایی که بکسی از متفحص در حکمت مشاء و اشراق در دوران فلسفه و حکمت از دیار
عرب بوجود نیامده است و اما صحت حکم همه عبرت رسد و از مقدمه و تعلیقاتی که آنگاه
ندوی و معاصرین او نظیر ابراهیم مذکور و غیره بر آن قرار قلمی نوشته اند ، معلوم میشود
که مبانی علمی را مکرر تکرار کرده اند و در دیار آن استاد در این فن وجود ندارد

علم حق بکثره و کثرت شهود کثرات مادی در عقول معلوله و رباب انواع و بحوزه
تأثیر انواع مددی ارتقاول غرضیه و مثل نورته همکافئه و بحوزه تحقیق سحبت بین
وید عقلی و فزایدی و محض غولمشی و بررخی در برول وجود و تحقیق حدی نوعی
بس در دسوع واحد با حفظ عینیت و معیلمت و تقسیم و تأخر و شدت وضع و
بالجمله وقوع تشکیک در حقیقت نوع و حد و قبول تشکیک در ذاتیات و بوس
جوهر معلول ظلّ جوهر و ذات علت و غیر آنچه ذکر شد بر این محث مشأ الهی
شیخ اشرقی و دیگر افاضل را اساس شرفه اسلامته قرار گرفته ولی در فروعات
مترتب برین محث شیخ اشرقی و تابع و اثرب او ناشدنی دوجر شده بد و
مسائلی بر این قیل از مباحث مترتب سوداند که در ائولوحا این قسم از رلالت
و لغزش ها دیده نمیشود

ارحمله انکار محور بوعت در خواهر جسمانی راستند حقه آثار صدرار
انوع مایه رارباب انواع بدون ثبت مادی جوهری مشأ این آثار بخدا آنکه
ربّ النوع رو - و اصل و تمام بدع متحصه در عالم مواد و حرکات است و آثاری را
که فاعل مباشر آن نایب امری جسمانی باشد مستمماً بسون تحقیق جهات مرجع
تأثیر و تأثر آنرا بعقل مجردی که کینه - رت دارای سبب مساوی و جهت
و حدست مستند بسون با قوعد عقلی و بعضی مصاد دارد

کون و هاد در حدوث صور واقع درمو - و تکون صور در ماض و مرکبات
و تحقیق آن درمو دقلی مقصد و علم کون و هاد در احرام سماوی در آثار ارسطو
رمباحث و مدلی است که به تحلیل مذکورست

در سما و عالم در خواص احرام سماوی مذکورست : «انتها غیر واقعه تحت
الکون والعاد و انتها یوحیدان فی ائمة العاطة بمنصارت ، ولا صدّ للأحرام
العالة ولا لحرکتها ، فیه این عر کانه ولا فنة »

ظاهر رکلمات شیخ یونانی در ائولوحا و دیگر کلمات معمول از وی اعتقاد
حرکت و سلاز در موجودات عالم ماده ارحمله نفس ناطقه است که باعتبار وجود
دسوی در مو وجود عین مواد و احسام و در انتهای وجود باعتبار مرتقه تبخیل
مجرد بررخی و بلحاظ مقام تمقل مجرد نام وار حجه احاس صور مطبوعه در

مواد بدن است مادی که بدن تقبّل دارد و بعد از یوار بدن و عیل جسمانی مادی وی جهت بیل معایت وجودی خودش پائین پذیرد ولی بحکم اخروی و صور متغیر قائم جهت و اعلی نفس تقبّل دارد و فرق آن با عقل همین است، اگرچه پاره‌ئی از نفس کمال را عقول اکسند

در میسر عاشر اثولوجیا مذکور است «لما استغنی الهیة الأولى من الوحد الحق، وقتب والفت بصره علی الوحد لیراه، صارت ح - غداً، وسمّا صارت الهیة المستغنیة عقلاً، صارت بحکی ادعیها بواحد بحق و دست علی قوی کثیرة عظيمة، فلما حده العقل دنا قوة عظیمه ابداع صورة نفس من غیر ان یتحرک (قوی کثیره همان جهات فاعلی مختلف است که در عقل محقق دارد، چون عقل کل الاشیاء، جمیع حقائق حاصل از محرای عقل جهات متم برده محتفیه فاعلیه موجودند که همس جهات مصحّح حصول کثرت در عالم وجود است و همین جهات مدخله است تکثیر افراد برزخی است، لذا مبحث نوله حیا آسمکه، تکثیر افرادی گاهی از جهات متکثیره فعل بر حاصل میشود و لازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیه ماده و کثرت استعدادات حاصل شود که ذهب به ارسطو، لذا تکثیر افراد برزخی مستند به عقل واسطه من حی و ل و حقائق حسی) و بحث به عقل مدخله ابواحد بحق و هو ساکی - یعنی حی ساکی است - و کدکات نفس ادعیها نفس وهو - یعنی عقل ساکی است - و ما انفس لم یفوا ان یعمل بغير حصرکة - بل فعلیته بحرکة .. والحرکة لا تأتی بالشئ الثالث لباقی - ادکون معمول ثباتاً والمعدل دائراً بانداً اعنی الحرکة، وهذا قبیح جداً» .

در میسر هفتم گوید «لما قبلت الهیولی الصورة حدثت الطبیعة، ثم صورت الطبیعة وصیرتها، قابلة للکون امطراراً وسمّا صارت لطبیعة قابلة للکون (۱) لما

(۱) . ملا سیدنا در جواهر، از این استعاره تا تقریری علامه ابن قییل از کلمات را بحرکت در جواهر حمل نموده است و در آنجا فرماید :

«قوله : صورت الطبیعة وصیرتها فاملة للکون والعماد . اسج. معناه جعلتها جملاً بسیطاً وهي فی ذاتها مایة للکون بحسب هذا الوجود لا انها لم تکن فی ذلک، كذلك، صیرتها كذلك بحسب ماضی قریب من وجودها و باهیک قوله : «امطراراً» .»

جعل فیها من القوّة الممائیة ثم وقف عمل العقل عند الطسعة ومبدأ الكون ،
فالكون آخر العمل العقلیه المصورة وأول العلل لمکونه ، ولم یکن یجب ان یعطف
العقل المواءم المصورة لجواهر من قبل ان یأی لطسعة .

ارشح بودی (عوطین رص -) درعبر اثولوجیا بر در آثار ملاصدرا مطالبی
ذکر شده است که آخوند ملاصدرا کثیری را از مطالب را حمل بر مسمی خود نموده از
جنبه در بحث حرکت و حدوث عالم در قسم جواهر و اعراض سدر برخی از
کلمات او را حمل بر حرکت جوهر نموده است و معتقد است که محققان را قدما
باین مذهب رفته اند ولی باید کثیری از مطالب آنها را با تأویل وجهه سا با تکلف
بر حرکت جوهری حمل نمود و این مورد عظیم بواسطه حس طسعی که با فاصل
حکمای از قدما دارد در تحقیقات رشقه خود سعی و کوشش می نماید که قدما را
در آراء و عقاید خود شک نماید .

ملاصدرا از مواعع مختلف عبارات شیخ یونانی در اثولوجیا و غیر آن استدلال
بر حرکت جوهر نموده و معتقد است که افلوپین طبائع عالم را سأل مبداء و الفاظ
کون و فساد در کلمات در مقام بیان حدوث صور حادیه با حرکت جوهر مبادات بدرد
و اصطلاح کون و فساد و اطلاق آن در مقابل حرکت جواهر و طبائع از متأخران است.
طبع اثولوجیا و اشعار این اثر میس با شرح و تعلیق و تحریر و تقریر و معصلات
آن و مقایسه آن با آثار حکمای محقق دوران اسلامی ضروری است آنچه که برخی در
دانشمندان عرب بر این معاصر ما در مقام تحقیق در مطالب این کتاب نوشته اند بسیار
سطحی و بی اهمیت است فهم مطالب این کتاب بدون آگاهی وسیع و تخصص و
تسلط در آثار حکمای اسلامی از محققان متائی و اشراقی و عصبی فلمی مجرب و
غیر ممکن است .

→

کتابت از آنکه وصف کون و فساد از لوازم سروری و اضطراری هست صور طبیعی جسمانی
است و ایجاد طبیعت همان قرارداد و تفکیر است متحد و مستمر با بدون تغلل حمل بین
طبیعی و حرکت و سیلان آن چون لوازم ذاتی قبول جمل و ایجاد و تکوین خدا از طبائع و ملزومات
خود نماید .

آنچه که معاصران ما در حکمت و عرفان بعنوان حقیقه و یسقی بر اثر حکما و عرفا نوشته یا ارزش علمی نداده، مگر قسمیاتی که مرسله میشود بمسئله تاریخی و ما حتی که محتاج به معنی عینی و فیزی و تحقیق در مباحث عرفانی نمی باشد ارایین قید است مقدمه ابراهیم علی کور در الهیات شفا و این خارج و واجب الاهی تألیف دکتر محمد مصطفی حلی است بر عین و حقیق در قاهره

فهم کتب عرفانی و فسی مثل فصوص الحکم ای عربی و تمهید بر ترکه و شرح هائی که بر فصوص نوشته شده است و کتب شفا و بحال و شرح اشرف بدون تحصیل این کتب نزد استاد مشخص در فی حکمت و تصوف امکان ندارد، لذا این آفرین در مقدم بحیل و تحقیق در مباحث دوجر شهادت و کتاب غیر قابل اعتماد شده است و در کتبی ارموارده نوشته های عامی معرب است در حدیث مشکلات استمداد نموده اند که این خود نیز در پاره های ارموارده مشکلات ربانی بار آورده است (۱) ، و این تبعیت بر مشرقیان جهت حل مسائل فسی و عرفانی مشا

(۱) - در تجربه و فلسف مباحث فسی و عرفانی اشتباهات ربانی در اندک دانستند معرب رومی دیده میشود و عصب تکه برخی از معنای معانی اسلامی ارایین اغلاط و اشتباهات پیروی نموده اند .

یکی از دانشمندان معرب رومی نومقام تحلیل و نقد افکار این قارص گفته است چون در کلمات ابن فارسی در مواردی لفظ فیض و اصطلاح فیض موجود است و در اثولوجیا بر شمع دوری این لفظ را در چند موضع استعمال نموده است، پس این فارسی از اغلاط و اشتباهات متأثر شده است ازین دانشمند فسی غیر وارد بر مبانی فلسفی و عرفانی اظهار چنین طعن زیاد بعید نمی نماید ولی از یک دانستند عرب وارد به اصطلاحات کتاب و سنت ، تصدیق این دلیل از هوانام مستبعد است، لفظ فیض و اسم فیض در کتب شریعت متداول و فیاض از اسماء الهیه است و اهل تحقیق از عرفا تصریح کرده اند که در انسان شرع از آن جهت مبدا وجود، فیضی ملاق شده است که حقیقت و حیرت اربابیت و جامعیت مشا بهمان وجود و کمالات وجودی بمقایس امکان و احیان حلقیه است و حقیقت حق ارباب آنکه صرفه صرفه کلیه شئون وجودیت پیدا بمشما این شئون است نسبت بطوات امکابیه

مشاهدات عجیبی شده است، و کثیری از مدخلات غایب سرفه و هله هله همسطوری که
سرایین مقدمه ذکر نمودیم. و مسئله ناواری آنرا بر دو قسمه و عرفی یعنی مصر
شده است

قاضی سعید بن مشرب فلسفه و عرفان تابع امتداد سلطنت حضرت علامه کاشانی ماز
مجلس فیض و اودایت محض و مقرر مدفن جناب و جری علامه در سب
چون قاضی در حوزہ مدرس مازندران و مقام وی در حلقہ پیرایہ برده
سب گاهی بر مبنای مازندران فلسفه می یابد که در محقق مدنی وقوع عادی که (ایراد)
تأثیر برید را اسناد حوزہ فیض (پدید آید) و در واقع همه مطالب و بر آن قواعد
استوار است این اشکالات بی اصل و غیر وارد است .

۲. یں ختم بعضی از جانب حیدر پوچھی ۶۵ سووہ نہ واورا عمر مصنف
در حکمت بقاری بہ ستہ نہ بمعینہ حقیر جو مسککہ و در حکمت معانیہ مصنف

لذا اراضی وحد ساری بر مرزها و حوضی بعضی وار جفت مسموم بحق بمصالحاتی کثیر
نموده اند .

یکی دیگر از موارد غنای معنوی در اردیبهشت ماه عربی که در تصوف بهشتگردانند
سبب وحدت وجود است؛ در معنی اولی آن در مقام معنوی افکار منقسمه اسلامی از قبیل
مولانا و ابن عربی و دیگران است. از جهت سبب در مقابل وحدت وجود میباید آمده است و
گفته شده است که اگر در مقام اولی آن بعضی دیگر از حقایق وحدت وجودی میبیند
و غافل از وحدت شهودی و کبریا گردد یعنی و حقیقی و بعضی دیگر از معاصران ندیده نگانند
بر این مطلب تکرر شده اند و سؤال کرده اند که معنای این سخن چیست؟

برخی از ارباب تخصیص از محققان ما تا تصریح کرده اند که مقیده گشتن و شهود ما در وجود حقیقی حق است و وجود امکانی همان ظهور و اضلاع و بسبب وجود حقیقی اسم که بالذات وجود نمیشود و حقیق آن تصور است -

این مصادر اشعراى مشهوره اربعين شسترى وهولانا وطار و ازجه لطيفه اين فائز
برسان شعر بوجه اتم نايابى روا غير نموده و مسند آسان كشف و ذوق شهيد است
به برهان و نظر و بيان آى از طريق استدلال عقلى، اگرچه بعضى از ارباب تحقيق از طريق برهان
ليز فرمودند اثبات مرام و مسلک خود برآمد اند.

و تحقیق تمام نظر آخوند نوی و لازمست و بدرستی را ثابت آنکه مسدود
 مدرس بعضی حاضر شده است قهراً کثیری رهنمایی بر حکمت را پذیرفته است و در
 این شرح اساس کرد و او بنامی ملاحظه را شده است و همداست او را و مسدود
 است و شرح او مجموعه ادبیات را مطالب و عبارات حل لغت و اصول المعارف فیض
 کشانی و این دو کتاب بطبعی است را امور و شود و آخوند را

قاضی سعید در تصوف مشایخ از فلسفه نظری خیرگی را و بیشتر شروح و سر
 احادیث و احادیث مأثور از عترت و اشعار و اشعار در عقیده، در عرفان هستی است
 و در این قسم را دیگران هم سب و شرح او بر توحید صدوق و دیگر آثار او در
 این رساله از بیست و نثار شمار مبرور

قاضی در این تصنیف غایب برین مباحث موقوف نموده و عقل و وجود و ربط
 بین عقل و نفوس و وجود یعنی بین نفوس و احاطه با مفهوم لغتی را فکر
 را با توحید را بر مبنای شرح چهار ممبر اتولوجیا که در مهارت و تسلط بیان
 نموده است.

محقق غلامی در مورد مهم و لازم و قابل ملاحظه مبرور به شرح اعمام رئیس
 این سبب را اتولوجیا پرداخته و در اکثر مبرور که صاحب مبرور را در این مبرور
 و علاءالدین مبرور مبرور ترست قوال شرح بر آمده است و برخی از مسوایق
 اشکالات و در شرح رئیس مبرور و عده حقه مبرور می (۱) و در بعضی موارد
 مبرور ملاحظه و تحقیق او در حدیث مبرور و مبرور در مبرور مبرور

(۱) - در آن قاضی سعید محال یکجا است در یک تحریر مبرور و مبرورهای او
 مبرور است از مبرور و مبرور، کتاب و استدلال محکم و مستند است این مبرور است که از مشاب
 مضرب متناهیست و معقیده نگارنده در مباحث مبرور مباحث سطوب و قدرت و در مباحث نظری
 صرف گاهی مطالب حدیثی را مبرور مبرور مبرور مبرور مبرور و در مقام اعمال نظر و
 تصرف در مباحث نظری او از لغزشی مبرور داده میشود

در همین تطبیقات ماله حرکت در جوهر و وقوع یکبک در مراتب مبرور و وجود ناشی از
 در مبرور مبرور در اصل وجود تمام ساری در درجات و مراتب را تحت مورد اشکال قرار داده و
 خود تمام فروعات مترتب بر حرکت جوهر را قبول نموده است.

حقیر، تحت اجتناب رتق و لیل از تحقیق در این مباحث در این مقصد ویر در
حواشی خودداری نمود و بحث تحقیقی در پیرامون مباحث کتاب اثولوجیا را موقوف
به بعد مینماید و اشاء الله بعد از ترمیم چاپ تمام رسائل اثولوجیا متصل بحث خواهند
شد.

در حائضه من مضغه بچهارم ر بعد از مضی که ده تا ن موحه شود
 باید نوحه داشت که بر خلاف تصور جمعی از دانشمندان عرب در میان ائمه و حبا
 مآخذ افکار عرفی اسلامی است وسیع بحث و محوّه تحقیق پیرامون مسائل الهی
 در این کتب بسیار گشته و حکمت است و آنچه در کده سرهای اسلام تحقیق نموده بد
 میانی است بر قوه و تدبیر عمر آنچه در این فصل از مسائل موجود است
 صاحب دوق و بعد از ردّ سجدات عرب و پس و پس و پس که با آداب
 سر و کار علمی دارند دیدند که تصوف و عرفان اسلامی و لا و دلالت و مآخوذ
 از قرآن مجید و آثار و آثار و حدیث جمعی و کتب و کتب علم است او علمه (لام)
 می باشد .

حقیق در مقام تصحیح بنویسند از حدت نسخه خطی اسباب نموده که حائلی از
اعلاط نمی باشد بد این سبب که بدین مرتب معرفت موقوف باقی خواهد بود
نگارنده صریحاً معترف که مردی را که در این کتاب است و بی نسخه کمالی نمی که در
نسخه دارم وقت و نیز دوق بخوبی ذکر تصحیح نویسنده و بعد از این وقت
خویش را صرف تعلیق و شرح آثار نفیس متصفوفه و تألیف آثار عرفانی که در
مستقیه دارم خواه نمود.

مشهد - رور سوم شهر شعبان المعظم سال ۱۳۹۶ هـ ی رور ولادت ماسکت

سيد الأحرار حسين بن علي عليه السلام أرواح العالمين له الممد.

سید جلال الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد أشرف أولى الحكمة
والآليات .

المبحث الأول من كتاب أرسطو طاليس الفيلسوف، المسمى باليونانية
- أثولوجيا - ، وهو يقول على اليونانية ، مفسر في دور يوس الصوري ، وقته
ابن العربي هذا مسح من عند الله من جامعة الحمصي ، وأصبحت لأحد المعتمدين
بالله ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي^١ ، حذير لكل مدعى لمعرفة الله
التي هو عابدها للحاجة اللازمة إليها وتدرج الصفة الواصلة إليه في نزومه
منذ البنية نديمث الأساليب الفاصلة آسي عن أيقير انبريل للشيث^٢ عن
اسعوس عند الانقضاء (الف) به التي ما طلب منها ، وأن^٣ رم تبة تصرفه ما
بديقه من امدادة الترقى في رصاصات بعدوه . السامه الى عابدة اشرف اسي
يتوقف (ب) اسعوس اعقبه (ج) بالشروع الطبيعي إليها .

قار احكيم : «أول (د) الشعة آخر الدرك ، وأول الدرك آخر السمية»
والذي^٤ أسهيا أنه من العر^٥ الذي يصممه كتابا هذا هو أقصى عرص
وعانة مطلوب في عانة ما تقدم من موضوعاتنا ، ولما كانت غاية كل فحص
وطلب إنما هو درك الحق ، وغاية كل فعل بعد العمل ، فاد استقصاء الفحص

(الف) - لاقتضاء - ج الاصابة - ح

(ب) يتوقف - ح ل - (ج) - بالشروع - ح ل

(د) - الأول - ح خ .

والنظر يفيد المعرفة الثالثة بأن جميع الفاعل الكائن يفعلون بسبب الشوق
الطبيعي السرمدي ، وإن ذلك لطلب والشوق لعيانه ذاته ، وأنه إذا لم
يثبت معنى العاية التي هي المطلوبة عند العلة ، بطل الفحص والنظر ، وبطل
المعرفة أيضاً ، وبطل الفاعل الحود وأفعال (ب)

وإذا قد ثبت من اتفاق أفاضل الفلاسفة - من علل العالم القديمة أبداً
أربعة : وهي - الهيولي ، والصورة ، وأنها عاقل ، وأسماء (ج) . فقد وجب
النظر فيها وفي الأعراس العارضة منها وفيها ، وإن يعلم أوالها وأسبابها
والكلمات الفاعل فيها ، وإي فعل (د) منها أحق بالقديم وأرياسة وإن
كانت فيها مساواة في بعض أحوالها ، وإن قد كثر فرعاً ليس سبع
من الإثبات عنها ، وأيضاً عنها (هـ) في كذا الذي بعد الخسائر (و) ، وربما
هذا العمل الترتيب الإنسي^٦ المعنى على توالي شرح النفس وانطسعه وفعلهم ،
وأنتا هناك أيضاً معنى العاية المطلقة بالقوانين المقيدة^٧ ، الإضرارية^٨ ،
وأوضح أن^٩ دواب الأسباب (ز) لا كذاها من ثبات ، وإن العاية هي العاية ،
وإن معنى العاية^{١٠} أن تكون غيرها بسببها ، وإن لا تكون بسببها ، فإن الثبات^{١١}
الثبات المعرفة دليل آية العاية ، لأن المعرفة هي الوقوف عند العاية ، إذ لا
يعجز قطع (ح) مالا عدة^{١٢} به ندى العاية والنهاية .

(د) - يفعل - ح ط - (ب) - أفعال - ح

(ج) - فقيام لمرها على أن العلة معلما مادياً كان أو صورياً فاعلاً كان أو
عائلاً متاهة وإن كان منها علة أولى لكن واحد منها مبدأ فيها فتأمل
(د) - أي واحد من لعدد الأربع وهي العلة ، فاعله من العلة لدقة ومبدأ
لها لأن العاية وإن كان قديم فيما يكون فاعل غير له لأنه لأن العاية فاعله لكون
العلل التي ، فاعلاً لكن لعلته فاعله في وجود العالم من العاية لوجوده كما حقق
في مقامه .

(هـ) - عالمها - ح

(و) - وهو كتابه المسمى بفرض ما بعد الطبيعة - ح

ز - لا وسط - ح ل (ح) - مالا نهاية - ح ل

بالمعبر^٩ في أوائل العلوم مقدمة سامية لمن أراد قصد معرفة أشياء
المطلوب واستخرج وأعتبره بالرياضيات العلوية على من أراد أسوك إلى العلوم
الطبيعية، لأنها معبقة على بل الحقة وأرساداً عذوب، وأد قد فرعا معاً
حرت إعادته بعدد من المقدمات الثلاث هي^{١٠} من أول الداعية إلى الإنسانية
عملاً يريد الإنسانية عنه هي كتاباً هذا، فنسول الإطبات في هذا الأمر، إذ قد
أوضحناه في كتاب^{١١} مطاوعاً فوسيقى، ولنقص على ما أحرباً هناك، ولذكر
الآن عرضاً فيها يريد إنباحه في كتاباً هذا الذي هو علم كل شيء موضوع
لإستفراغاً حكمة مستغنا وإليه أحرباً عامة (الف) ماتجتمعه موضوعاتنا
لكي (ب) ذكر أعرافه داعياً سائر إلى الرغبة فيه، ومضاً على فهمه فيما
تقدم منه، وسبق من ذلك ذكراً عاماً لبعض التي له قصداً بكتاباً هذا،
ورسم أولاً ما يريد الإنسانية عنه رسماً محبباً وخيراً حاضيراً خدائياً (ج)
لجميع (د) ما يصمم الكتاب، ثم سذكر رؤساً مسائل التي يريد شرحها
وتخليصها (هـ)، ثم سنده فوضع القول في واحد واحد منها بقول
مستقيم (و) إ شاء الله تعالى، ثم صفا في هذا الكتاب أقول الأول في أرويه
والإنانية عنها، وأنها هي الملكة الأولى، وألذهر وأرمان تحبها وأنها عنة
أعقل ومبدعها نوع من الإسداغ، وألذهر وأرمان تحبها وأنها عنة
ومنها بتوسط العقل على بعض أكتفه الفلكية، ومن العقل بتوسط النفس
في الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة المعسدة، وألذهر
هذا العمل يكون منه بعير حركة، وألذهر جميع الأشياء منه ونسبه، وأن
الأشياء تحرك الله نوع من أشوف وأسروع ثم سذكر بعد ذلك العالم
العقلي، ونصف نهازه وشرفه وحسبه، ولذكر أصور الإنعشة الأيقة العاصلة
إنهية التي منه، وألذهر منه رؤس الأشياء كلها (ز) وألذهر الأشياء الحسية

- | | |
|---------------------|----------------------|
| (ب) - ليكون . | (الف) - غاية - خ ل . |
| (د) - لجمال - خ ل . | (ج) - طاولاً - خ ل . |
| | (هـ) - تمحيصها - خ . |
| (ز) - وحسها - ح | (و) - مستقيم - خ ل |

كأنها يشبهه بها، إلا أنها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من وضعها
ثم تذكر النفس الكلية العقلية، ويصف أيضاً كيف يفيض القوّة من العقل عيها
وكيف تشبّهها به، ونحن نذكر حسن الكواكب ورستها وبهاء تلك الصور التي
في الكواكب، ثم تذكر الطبيعة الممتعة تحت تلك القمر، وكيف يسبح القوّة
العقلية عليها وقواها لك وتشبّهها بها، وإظهارها أثرها في الأشياء
الحسية (الف) الهولاءية الدائرة، ثم تذكر حال هذه النفس الناطقة في
هولها وصعودها وإيجادها (ب) لعلّه في ذلك، وذكر النفس الشريفة الإلهية
التي لم يمسها غصائل اعقسه ولم تنعم في الشهوات البدنية، وذكر أيضاً
حال النفس الساتية ونفس الأرض وأساير غير ذلك، وحسنذكر رؤس
المسائل.

[فهرس المطالب التي حتها الشيخ اليوناني في الكتاب]

ذكر رؤس المسائل التي وعدا حكم بالإله عنها في كتاب اثنا وحياء،
وهو انقول في الرد، سنة ثمان مائة (ج) «فر دوريس» «صوري» وترجمة «عبدالمجيد
الحمصى انعم»:

في ان النفس اذا كانت في عالم العقول، لاى^١ الأشياء يذكر
في ان كل معمول انما يكون بلا زمن، لا^٢ كل معقول وعقل في حيز الدهر
لا في حيز الزمان، بل ذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر
في ان الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى، ليست تحت الزمان، ولا تكونت
شيئاً بعد شيء ولا تقبل ان تحرى، فكذلك لا يحتاج الى الذكر،
في النفس، وكيف ترى الأشياء في العقل
في ان الواحد انكلى بالقوّة هو كثر في شيء آخر، لأنّه لا يقوى (د) على
قبوله كلّ دفعة واحدة.

في العقل، وهل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى؟

(ب) - واتحاد العلة - خ .

(الف) - الحصة - ج .

(د) - يقومه - خ ل .

(ج) - فسر - ح .

في المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته ؟ أمراه ، أنما يعرف ذاته وحده من غير أن يعرف الأشياء كلها ، وإنما يعرف ذاته الأشياء كلها معاً ، لأنه إذا عرف ذاته ، عرف الأشياء

في النفس ، كيف تعمل ذاتها وكيف تعمل بسائر الأشياء ؟
في النفس ، وأنما إذا كانت في العلم الأعلى أو الأدنى ، موحدت ، بعمل
في الذكر ، ومن أين بدؤه ، وأنه يعرف الأشياء التي يمكن أن يرى في
في الذكر والمعرفة والتوهم

في الأشياء ، كلها في وهم ، غير أنها فيه نوع ثان لا نوع أول
في النفس ، وأنما إذا كانت في العلم الأعلى أو الأدنى ، موحدت ، بعمل
في الأشياء ، من أين بدؤه ، وأنه يعرف الأشياء التي يمكن أن يرى في
في الذكر ، وما هو وكيف هو ؟

في النفس ، وأن المعرفة هناك دون الجهل والجهل فحور العقل هناك
في النفس ، وأن ذكرها للأشياء كلها في العلم الأعلى هو ، معرفة فقط
في الأشياء التي يرى بها الأشياء العقلية أدكأ هناك هو الذي يحصى عنه
إذا كنا هنا .

في الذكر ، وأنما بدؤه من السماء .

في فضائل النفس ، وأن ذكرها في السماء .

في الكواكب ، وهل يذكر بعض الأشياء

في النفس الإلهية الشريعة

في الله ليس بالكواكب مطلق ولا فكر ، لأنها لا تطلب شيئاً

في الكواكب ، وأنما لا يذكر الأشياء الحسنة والعقيدة ، وأنما لها عوالم
خاصة فقط

في الله ليس كل ما كان له نصيب ، كان له ذكر أيضاً .

في أمشي ، وأنه لا يذكر في الجبر ، وأنما وعبر ، أحدهما مثل

الباري عز وجل ، والآخر - مثل النفس الكلية .

في أسرى ، عز ، وعلا ، وأنه لا يحتاج إلى الذكر ، لأن الذكر عزه .

في نفس العالم كله وأنما لا يذكر ولا يفكر .

في الإنس التي يمكن .
 في الطبيعة العقبية . وأما لا يذكر ، وأن الذكر طبيعته اعلمته
 في الفكر وما هو
 في أن هذا العالم لا يجمع بين الأشياء الحسية والآلهة
 في التدبير ، وأن الكل غير متدبر .
 في أن الذكر والفكر وما اشبههما أعز من
 في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حكم الكل .
 في أن الطبيعة اسم هي صمم حكم الكل وادق لسع سفل
 في الوهم ، وأنه بين الطبيعة والعقل .
 في الوهم ، وأنه قصة عارضة يعطى أشياء احتوهم أن تعني الآخر الذي اثر
 به
 في العقل ، وأنه معن ذاتي : كونه ذاتي .
 في النفس ، وأن له في النفس ، لا معن هو الذي اداسس قوما ، وأن
 الشيء توهنته النفس ، وصبرته في اليولي هو الخسعة
 في الطبيعة . وأنه عمل وتقص ، وأن الشيء يفعل ولا عن ، وأن النفس
 تفعل ولا تمنع ، وأما ، فلا فعل في الأحكام
 في معرفة الاستفسات والأحكام ، وكيف تدبرها انفسه
 في المدح ، وأنه نعم العقل والمرها في النفس
 في نفس الكل ، وأنه ان كانت لا يذكر ثم يكن من حيز الدهر .
 في أن كيف صارت انفسها من حيز الزمن ولم يكن الفكر من حيز الزمن .
 بل صارت فاعلة بزمن .
 في الشيء الذي يولد الزمان وما هو .
 في الإنس الكلية . وأما غير واقعته تحت الزمان ، وأما تقع تحت الزمان آثارها
 في نفس الكلية ، وأما أن كانت بفعل الشيء عدا شيء فلا محاولة أنها تحت
 الزمان أم ليس تحت الزمان ، بل الأشياء المشتركة هي تحت الزمان
 في أن الكلمات المواعيل بفعل الأشياء معاً ، وليس في الكلمات المتفصلة أن

سعمل (الف) الأفعال كنه معاً ، لكن الشيء بعد الشيء
في الكلمات الفواعل وأنها غير اسمعلة ، وما الشيء الأول
في أن شرح الشيء الأول هو افععل ، وأنه يعمل فقط .
في اسمع ، وأنها فعل ما عقل ، وأن الشيء الذي يعمل شيئاً بعد شيء ، إنما
هو في الأشياء الحسنة (ب)

في أن أهوى غير الصورة ، وأن أهوى غير كنهها ليس بمسوط الصور فقط
في النفس ، وأنها دائرة ليس لها من مركزها أي الدائرة أبعاد
في أنه إن كان انجبر المحض مكرراً ، فاعمل دائرة لا يتحرك ، فإن النفس
دائرة يتحرك

في النفس ، وأنها يتحرك شوقاً إلى شيء ، وأنها توبد الأشياء
في أن حركة هذا الكل حركة مستديرة .

في الفكر ، وما ياله يكون ما يرمان وأنه رؤوس كثيرة
في أهوة شهوائيه ، وكيف تدهج العصب
في أنه وبما اضطر المرء إلى أن يقول أقاويل كثيرة محال من أجل حوائج
البدن ومن أجل جهته بالحيرات .

في أن المعاناة إنما يكون من أذى الدم ، وأن إطلاق المعاناة إنما يكون من
أذى الأفض

في أذى العاقر الطالع ، ومن أي القوى يعرف ، وما المرء الفاضل ، وما المرء
الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح .

في البدن ، وهل له حياة من ذاته أم الحياة أذى منه إنما هي من الطبيعة
في البدن المتعسف ، وكيف يألم ويعمل ، وكيف يعرف ذلك فلا أعمال مت

في أحراف وما هي ، وما الأجزاء التي فيها وليست لها .
في أن الإلم إنما هو لحى المركب من أجل الانصاف ، وأن الشيء الذي لم

(الف) - تعد الأفعال - ح ل - (م ١٣) أن ليس بسعمل بحسب جهتها الممية

ويتكون من جهة الأفعال ويظهر أن الصانوف مكر لحر كة في الجوهر

(ب) - الخصيسة - ح ل .

يتَّصل بشيء آخر فهو مكفى بذاته .

في معرفة الآلام كيف يكون وأنها إما يحدث عن اجتماع النفس والبدن

في الآلام والنسمة ، وما كل واحد منهما وما جوهرها

في الآلام ، وكيف يحس بها الحيوان ، والنفس غير واعية بحس الآلام .

في الوجع ، وما هو إذا كان الوجع رافداً ، غير واقع على النفس ، وإن كان لا يكون إلا

مع النفس ، فكيف نجد الوجع في ذلك .

في الحواس ، وأنها غير قابلة للأثر المؤثرة .

في الشهوات البدنية ، وأنها إما يحدث عن اجتماع النفس والبدن وأنها

ليست للنفس وحدها ولا هي للبدن وحده .

في الطبيعة ، وأنها تحدث في البدن شيئاً ما يكون فيه الآلام والآلام

في الشهوة ، وهل فيها شهوة بدنية وشهوة طبيعية .

في الطبيعة وأنها غير البدن .

في الشهوة ، وأنها مؤثرات حواس المركبات نوع من أنواع المركبات

في الشهوة ، من سدر هي مقدمة الشهوة

في الهوى ، وأنها من حسرات البدن الحواس ، وشهوة من حسرات الطبيعة .

والإكتساب من حسرات النفس .

في النفس ، وأن الشهوة غريزة في الطبيعة .

في الشهوة التي كانت في السابق وأنها غير الشهوة التي في الحواس

في أنها في الأرض شهوة وإن كانت فما هي ؟

في الأرض ، وهل هي ذات نفس ؟ فإنها وإن كانت ذات نفس فلا محالة أنها

حيوان أيضاً .

في الحواس ، وهل يمكن الحيوان محسناً بغير أدوات ؟ وهل كانت الحواس

لحاجة ما .

في الحس وما هي وكيف هي ؟

في القواصل ، وأنها تشبه المفعلات ، ولا يستحيل طبائع القواصل التي طبائع

أمنعلات .

في الأشياء أواقفه نحن انصبر وكيف نضربها انفس
في احسن ، والله لا نكون الا من اجتماع انفس والهواء فقط ، لكن يسمى ان
يكون شيء آخر يقبل الأثر . وما الأمر ؟ وكيف يكون الحس ؟
في الحواس البديهة ، والله يكون بالآلات البديهة
في المتمم وما بين الاسباء المتممة ونس الأشياء الواقعة نحن اسمي
والمتوسط بينهما .

في احسن ، والله كحادم انفس ، والله لا يكون الا توسط البدن
في السماء ، وهل للسماء والكواكب حيز ام لا ؟
في انزل ، وان ليس له حيز بل انفسه يحس من اجرائه
في انلاطن وما ذكر في كتابه الى طيماوس .
في الله لا تكمن الاساس في عدم محسوسات فاحسب من ، الا ان يكون انفس
باسع مدته

في ارضي واحسن ، وكيف يكون وكيف نحن الحمر ولكن لا يحس ولا شيء
من اجزائه .

في الارض ، وهي حس كحس ، سمس واعمر ، واي الاشياء يحس ؟
في النبات والله من حيز الهواء .

في القوة المولدة ، والله في الارض ، والله يحس اسباب سباسب ، والله
اسباب الله هو حيزه احسن يعود المولدة

في حيز الارض وما الشيء الذي يقطعه انفس ؟ فبست الارض اذا كانت
متصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت متصلة .

في الارض ، و في بها قوه سبابة وقوة حسية ، وعقلا وهو ادى سمّوه
الاوليس دامترا

في اعصبه ، وهل قوة اعصب سبابة في سائر البدن ، ادهي في جزء من اجرائه ؟
في ان الشهوة في الكبد وكيف هي هناك ؟

في العضب ، واين مسكنه من البدن ؟

في الشجر ، لم قدمت قوّة القضب ولم يعدم قوّة الساب ؟
 في النبات فان لكل منبت مشوقاً ما .
 في انقضبه وانّه ليس في القلب .
 في النسر البهيمته ، ولم صارت اذا كت تمام البدن انه لا يبقى به اثر عند
 مفارقة النفس الناطقة البدن ؟
 في انس النفس البهيمته ، وهل يحرق البدن بمعرفة انس الطامه ؟
 في صوء الشمس وكيف يعيب مع عبوبه الشمس ؟
 في النفس السفة . وهل يذهب الى النفس العاليه ام تفسد ؟
 في الألوان والاشكال احمرته كيف يحدث وكيف يفسد ، وهل تفسد في
 الهواء ام لا ؟
 في النفس ، وهل يسمها اليوناني اعني انس البهيمته والطبيعيه ام لا ؟
 في الكواكب . وان ليس بها ذكر ولا لها حساس
 في الاشياء الكائنة بالرقى والعرائم والسحر .
 في الاشياء الكائنة بالردمه (الف) من السحر .
 في الفواعل واسمعيلا بالطبيعه والصاعته والكليه في اعلم
 في العالم ، وانّه يفعل في احرائه وسعمل منها . وان احرائاهم يعمل بعضها
 في بعض وسعمل بعضها من بعض ، عوى الطبيعه اسى فيه .
 في حركه الكل ، فانّها تعمل من الكل والاحراء في الاحراء ، واما (ب) الاشياء
 التي يكون من فعل بعضها في بعض .
 في الصاعات واعمالها ، وما اشياء الذي يطبخ في الصاعات ؟
 في حركه الكل وما الذي يعمل في ذاتها واحرائها
 في الشمس والقمر وما الذي يفعلان .
 في الاشياء الارصته ، وانّها يعملان فيها غير فعل الحر والبرد
 في الكواكب ، وانّه لا يسمى ان نصف احد الامور واقعة منها على الاشياء
 الحروبه الى ارادة منها

في الكواكب ، وأنَّ إذا كُتَّ لا نصيبُ الأمور الواقعة على الأشياء منها إلى عالٍ
جسمانية ولا إلى عل نفسانية ولا إلى عل ارادته ، فكيف يكون ما يكون
مها

في الكل ، وأنه واحد حتى "محظ بجميع احوال
في الاجسام اجروية ، وانها اجزاء لكل . وانها سائر من نفس الكل .
في الاجسام ، وان منها ما فيه نفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى مع نفس الكل
في الاجسام التي فيها نفس غير نفس الكل . وانها تقل الآثار من داخل ومن
خارج .

في الكل ، وانها يحس^٥ بالمرحله القريبة منه وابعد
في الاجزاء ، وكيف يالم بعضها يالم بعض .
في افعال اشبه بالفعال ، وأنه لا يالم افعال من المفعول مكان شبيها به
كما يالم افعال ادى لا يشبهه ، وما اشبه^٦ بالمدى
في الحى^٧ ، وكيف يدخل افعاليه الضرر بعضها على بعض ، والحق واحد
في الكل ، وان فيه مادة شبيهه بالعصب .

في الاجزاء ، وان بعضها يمسد بعضها .
في الحيوان ، وكيف يفتدى بعضها من بعض .
في الكل والاحراء ، ولم صاروا الاحراء ما بساد^٨ بعضها بعضاً ، وانك^٩ متفق
لا تصاد^{١٠} ، ولم صار تصاد في الاحراء .

في الاحراء ، وكيف اتهمت بالكل وهي متصادة ، ومثل ذلك مثل صناعة
الرقص

في الاشياء اسماوية ، وانها فواعل والدلائل
في العالم ، وأنه هو الذي يشاكن الكواكب ، وأنه هو الذي يفعل بها ، فهو
اذا الذي في ذاته .

في الامور الالية ايما من الكل وفي الامور التي (الف) لا ياتينا اليها منها .
في اشكال الكواكب ، وار الاشكال لها قوى هي المشككة من شك الاشكال .

[في بيان ان النفس غير متعلقة في الاحكام والمواد وانها قائمة
بذاتها، ومنتزعة عنها المتعينة لوجودها]

اما ادعاء (الف) وصح^٥، ان النفس ليست بجرم، وانها لا تموت ولا
تفسد ولا تغنى، بل هي باقية دائماً .

فانما نريد ان نحصر عنها ايضاً كيف قدرقت العالم العقلي^{١١} وانحدرت
الى هذا العالم الحسي الجسماني، فصارت في هذا البدن العنصر (ب) اسائل
انواع تحت الكون والعباد

فقول : ان كل جوهر عني^{١٢} فعند دوحياه عقليه، لا يقبل شيئاً من الانوار،
فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي^{١٣} ثابت فيه دائماً لا يرول عنه، ولا يسلك
الى موضع آخر، لانه لا مكان له سواه الى (ج) غير مكانه، ولا يسافر
الى مكان آخر غير مكانه وكل^{١٤} جوهر عقلي، له شوق^{١٥}، فذلك الجوهر
بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له، واذا استعاد العقل^{١٥} شوقاً ماء،
سلك بذلك الشوق الى مسلك ماء، ولا يبقى في موضعه الاول، لانه يشتاق
الى العمل^{١٦} كثيراً، والسوى زير الاشياء التي رآها في العقل، كالمرآة^{١٧} قد

(الف) - اما بعد - اذ قد بان . . . ح .

(ب) - الفصل ح

(ج) - يعنى لا يمكن في حقه مرسة يظلمها عبر مرتبة اما التي فوقها فلايتها
مرتبة نارية وهو غير ممكن في حقه او استحيل ان يصير المعقول قبل العلة في
التنام . واما التي دونه فلازل الشيء يستحيل ان ينتقل الى مرتبة دون مرتته ، و
الاشياء لا تنتقل ولا تنقلب طبعاً الا ما هو خير له بالاصافة .

استجملت وحاءها افعال المحاصر بوضع ما في قلبه ، كذلك العقل اذا بصور
 بصورة الشوق ، يشترك في ان يحرج الى الفعل ، بما فيه من الصورة ، وعرض
 على ذلك حرصاً شديداً ، ويتحسس فيحرج الى الفعل لشوقه الى العالم
 احصى ، والعقل اذا قس اشوق^{١٨} سفلًا بصور النفس منه

والنفس ادرك^{١٩} هو فعل تصور بصور الشوق ، غير ان النفس^{٢٠} ربما
 اشتاقت شوقاً كلياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً ، هذه اشتاقت شوقاً
 كلياً ، صورت الصور انكسرت فعلاً ، ودشنت تدسراً عميقاً كياً من غير ان
 يعرف عالمها الكلي ، واذا اشتاقت الى الاشياء حرسه الى هي صور بصور
 لكلي ، ريشتها ورادتها قوة وحسباً ، وانما حسها عرس فيها من حطاء ،
 ودشنت تدبيراً اعلى واربع من تدبير عنها^{٢١} اعرضه الى هي الاحرام
 السباوينة ، اذا صارت النفس في الاشياء المرئية ، ثم تكن محصورة فيها
 اعني انها لا تكون في الجسم كأنه محصور فيه ، بل يكون فيه^{٢٢} وعارضة
 منه وربما كانت النفس في جسم ، وربما كانت حرجه من الجسم ، وربما
 بها اشتاقت الى السلوك والى ان يظهر اعانها ، تحركت^{٢٣} في العالم الاول
 اولاً ، ثم الى العالم الثاني ، ثم الى العالم الثالث ، غير انها وان تحركت
 وسلكت من عالم الى ان تأتي العالم الثالث ، بل فعل لم يدرك^{٢٤} ، ومنه
 بعثت ما فعله غير ان النفس ان كانت بعد ما تدعى ، وان فعل لم يوح
 مكدها اهل الشرف ، وهو الذي فعل الادب السريه الكريمه مخبئه بتوسط
 انفس ، وهو الذي فعل الخيرات في هذا العالم احصى ، وهو الذي ربي الاشياء
 فان صير الاشياء منها دائماً ، ومنها دسراً ، الا ان ذلك انما كان بتوسط
 انفس ، وانما يفعل انفس اعانها به لان النفس^{٢٥} انية دائمة ، ففعله دائم
 واما نفس سائر احيوان^{٢٦} ، مما سلك منها سلوكاً جزءاً ، ربما صارت
 في احكام الباع ، غير انها لا تموت ولا تعي اضطراباً ، وان اتقى^{٢٧} في
 هذا العالم ، وع آخر من انواع النفس ، فانما هو من تلك الطبقة الحيية (ب)

(الف) - المخاص الوجع الذي للمرأة لوضع ما في قلبه - ح

(ب) - الحيية - خ ط .

وبسقى الشيء الكائن من الطبيعة حياة (الف) ان يكون حياً ايضاً، وان تكون
 عليه حياة انشئ انشئ صار ابنه. وكذلك (ب) انفس الست^{٢٨} كلها حية، وان
 الانفس كلها انشئت من بدو واحد، الا ان لكل واحد منها حياة سبق به ولامه،
 وكلها جواهر ليس باحرام ولا تقبل التجربة

واما عن الانسان^{٢٩} فشيها ذات احراء ثلاثة - سانية، وحيوانية،
 ونطقية، وهي معارفه لثلاث^{٣٠} عند استقامته وحصله، ثم ان انفس^{٣١} اسقته
 الفطرة التي لم تدنس ولا تفسح حياوسح المدن، اذا اذرفت عالم
 احسن، فاشبه سرحج انشئ سرحج انشئ سرحج انشئ، واما انفس قد
 انصببت بسبل وحصلت له، اذا صارت كثرته بدته يشبه انفسها في
 لذة السبل وشهوانه، فاشبه^{٣٢} فركه لثلاث، ثم من انفس عالمها الا السبع
 شديد حسني يبقى (هـ) عنها كثر وسبح ودين عثي بها من سبل، ثم حبسند
 برجع انفسها^{٣٣} السدي حرجب من سبل انفس^{٣٤} وسيد، كما حل
 انفس (و) لانها متعته (ز) بدنها وان معدت منه واءت ولم يمس^{٣٥} ان

(الف) احية - ح ط

(ج) - ولا يوسح ح ل

(هـ) - يمي ح ل

(و) - وهؤلاء خمسة من الملاحة والبحر، وثمانية من السمسم والاطل،
 معش لا اعتناء بهم في اسبته، ولا اعتناء عليهم في بعضات، ولا تصبث بهم من
 اشربة، ذهبوا الى نفي حدة واسحة حشر سوس و راحاد، رغباً منهم
 الاساس ان مات فاب وليس لها معد كائن الحيوان والسات قال فالاطل في
 المعدل حدة انفس نقول لمن سحس، ان لاسباب ان فارق حد، يعلم بان، وناشئ،
 كما بان سائر الحيوان، انه لا شك ان انشئ لمجمعة ذات تعرف، يعود كل واحد
 منها الى جوهره كاللمرة السوداء الى الارض والسمسم الى ساء والتم انشئ بهوء
 واللمرة لصفراء الى بار، فذلك ساء المركب وناشئ، لكن لمت وحدت في لاسباب
 قوته من التبايع وهي الفترة ساطقة، التي لها التميز والتميز في لاشياء، وتفكرة
 ←

بهذه البنية من الإبيئات، لأنها انشأت حق لا تدثر ولا تهت، كما قد قسا مراراً،
فأمّا ما كان ينبغي أن يذكره للذين لا يعنون بالأشياء الا بقس وبرهان،
فقد فرغ من ذكره بكلام موخر على حقّه وحقيقته
وامّا الأشياء التي يسمى أن يذكرها مدس لا بصديق بالاشياء الا
بمشاره الحس، نحن ذاكرها وحاموها مسداً قولك من الشيء مدس قد
اتفق عليه الاولون والآخرون، وذلك أن الاولين قد اتفقوا على أن الحس
إذا صارت مدس وانقدت مدس في شهورها حلّ عنها عصب من الله^{٣٦}،
فيخرج المرء عنه ذلك أن سرح من افعاله المدس وبغض شهوات الدس
وبده بصريح أي انه لا يسأله أن يكسر عنه سببته وبرصه عنه. وقد
اتفق على ذلك اهل الحس الناس واراؤهم، وانعوا ايضاً على أن يترحموا على
مومنين وامصاص (الف) من اسلامهم وسمعوا لهم، ولو لم يوتوا بدوام
الحس وانّه لا تموت، ما كانت هذه عادتهم، ولما صارت كتبها سبب طبعها
لارمة مصطره. وقد ذكروا أن كثيراً من الأنس التي كانت في هذه الابدان
وخرجت منها ومصب الى عالمها، لا يران معينه لمن استعاث به والدليل

→

والوهم وطلب العافية، عندما ان لها نصاً جوهرأ بود ابيه كموده ساير رموى لي
جواهرها

(ر) - أي ترتبط في الوجود بالحدود الالهية وعافية سماً وعينها لماصر بواسطة
للمادي لآخر التي وتنتقل وجمعها رايين على هذا. مدس ان نفس غير منطقتي
بحسب ولا متعنه بالبدن في الوجود بل ذات آله به، فإذا خرج البدن بقائه عن
صلاحته ان يكون آله اي فلا يضر^{٣٧} خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات
الشمس خروج المرآة بانتميم عس قول نور الحس وانعكاسه من ولادت سحر
خروج المشار عن صلاحته كونه آله، من لا يرال ما فيه بقاء البعد لوجودها لدى
مقتنع البعد فضلاً عن العلم.

(الف) - لأن في سؤال المعمره والرحمة بسعي ويليق لمن يكون باقياً دائماً،
لا لمن يكون بائناً قانياً.

على ذلك الهاء (الف) كل الى نيت لها وسميت باسميها، فاذا اناها (ب) احصطّر، اعانوه ولم يرجعوه خائفاً، فهذه (ج) وشبهه يدل على ان النفس الى مصمت من هذا العالم التي ذلك العالم، لم تمت ولم يمتك، لكنها حيّة بحياة باقية لا تبعد ولا تمنى .

كلام شبه (د) رمز ٣٧

في النفس الكلية

اننى ٣٨ رثما حوت بنفى ده . وحلمت بنفى حاء، وصوت كائى جوهر مجرد سلا بنفى او يكون داخل بنفى ذاتى راجعاً اليها خارجاً من ساير الاشياء - سوائى فانكون اعلم والعالم والمعلوم - جميعاً، نارى فى ذاتى من احس والنبه والحياء، ما اتقى له متعصفاً .

دعتم اننى حرة من اجراء اعلم اشرف الفصص الالهى دوحياه فعبد، فلما ايقنت بذلك ترقبياً، بدا انى من ذلك اعلم اى العالم الالهى، نصرت

(الف) - هيكلى فى اصل الماء عظيمه المتكبد . شرح حكمه الاشرقى .

(ب) - اسمعنى - ح

(ج) - اى هذا بصغات واعتقدتهم، منها تعد البنى وكذاك المامات، لصادقة، لان النفس د، تلبس بمعنا فى العلهارة، رأب فى اليوم عجائب وحاسطتها لانس التى قد فرقت الأبدان

(د) - يشبه رمراً - ح ط

(هـ) - اى اعرجت عن عمر نعى، من الامور اليدوية والمألوفات الجسمانية، وقطعت الجواهر الوهمية والحالية .

(و) - بلا بنى - ح ط . بلا جم - ح ط

(ز) - رقيب بنى، مرقت بنى - ح ط - بنى - ح ل ط

كانت موضوع فيها^{٣٤} متعلق بها، فأكون فوق العالم العقلي كله (الف) فارى
كانت واقف في ذلك الموقف اشريف الالهى، فارى هناك من اسور والهء،
مالا تقدر الانس على صيته، ولا تعيد الاسماع، ودا استغرقى ذلك اسور
وابهء، ولم افوعى احتماله، هطت^{٣٥} الى عالم الفكرة، فاداً صرت في عالم
الفكرة، حجت الفكرة^{٣٦} على ذلك البور والهء، فبقى معجساً، انى
كف انحذرت من ذلك الموضع الشامخ الالهى، وصرت في موضع الفكرة، بعد ان
مويت نفسى على تحديق اب نديها - وازحوخ ابى داهء والترقى الى اعلم
العقلى، ثم^{٣٧} الى العالم الالهى، حتى صارت في موضع الهء واسور الذى هو
عنه كل بور وهء

ومن الفحة انى كف رانت نفسى ممسكه ورأ وهى في السور كهستنه
وهى غير حارحه منه، عر انى لما اعلب الفكرة، احلت اسراى، وصرت
كالهوت، ذكرت (ج) تبد ذلك احي ارفيطوس، فانه امر باطلب والبحث

ر ف يدينى على حوارها، العوس لكاهه من مراتب العوس، واعتقوا الكله
وعروحتها، الى ان تحصر مناهجه لنمسا لأول، ويأبى له قبول نص من الحق
بدون واسطة اصلا، كالأمر في شأن العقل -

ومت يدل على هذا قوى، لة، قوله صلى الله عليه وآله وسلم، ما خدسم
لنساء، بن حلقهم للنساء، وانما تصومون من دى الى دار ودوله لا لارض لا تأكل
محل الايمان،

(ب) - تخليف - غ ط .

(ج) - في مصباح الشريعة، د على «عله الصلاة والسلام» اطلو انعم ولو
بالصلاة - ولو ما يحب - وهى علم معرفة النفس، وهى معرفة رب عز وجل
قال صلى الله عليه وآله وسلم: من عرف نفسه فقد عرف ربه

وقيل كان مكتوباً على بعض لهاكل، مشيدة في قديم زمان ما نزل كتاب
من سماء لا ومة، يا ابن اعرف نفسك تعرف ربك وفرب من ذلك ما نقه
اشيخ لرئيس من ان الأوائل كانوا مكلتين بالحووس في معرفة ليس بوحى
←

عن جوهر أسرار الشريعة، والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى
وقد ان^{٤٢} من حرص ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى؛ جوري^{٤٣} أحسن
الحرصاء اضطراباً، فلا يسعى لأحد أن يعثر عن الطب والحرص في الارتقاء إلى
ذلك العالم وأن يصب ويصب، من أمامه راية التي لا تعب بعدها ولا نصب
وأنما أراد تقويه هذا، تحريصاً على طلب الأشياء العفوية، سجدتها كما
كما أدراك (الف).

فمن أراد فس، فقل: ان الأسماء كما كتب في أفكار بعض الشريفة،
فبما احتط^{٤٤} ستعلم إلى هذا العالم، وأنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم
مراراً^{٤٥} من سخط الله تعالى، لأنه (ب) لمّا احذر «هذا العالم» صار عبثاً^{٤٥}
لربما انتهى قد احتطت عقولها (ج)، فصار كالأسرار المحبوس، لدى الناس
بأعلى صوته وأمرهم أن يرحبوا هذا العلم وما فيه، وبصيروا إلى غناهم
الاول اشريف، وأمرهم أن يسمعوا له بروحهم، ليسألوا به كالأرواح
والنعمه التي كانوا بها أولاً

وقد^{٤٦} واقع هذا الفيلسوف فيثاغورس في دعائه الناس إلى مدعى،
غير أنه أنما كلم الناس بالأمثال والأوائد، فامر ترك هذا العالم ورضيه
والرجوع إلى الحق الاول.

→

مهبط عليهم بعض الهياكل الإلهية، يقول يا ابن اعرف نفسك، تعرف ربك
(الف) - تظهر من هذه الكلمات ان "الأرواح والنفس كجسيمة سابقة على
عدم الأرواح وعليها شواهد في الرواية منها ما روى محمد بن عيسى بن داود في كتاب
التوحيد، "ان روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها"
وقال عيسى بن مريم لجوارس: "اقول لكم الحق، أنه لا يصعد إلى السماء إلا ما
يرى فيها" أي لمّا كانت ناقصة لم يمكن أن يوجد ولوجودها إلا كذلك سقطت في
احتاجت أن ينزل مثلاً عن مكانها منصفه بالعالم الحسي.

(ب) - لأنه لما عذر إلى هذا

(ج) - عقولاً - ع ل.

وأما افلاطون الشريف الإليني، فإنه قد وصف النفس، فقال فيها أشياء كثيرة حسنة، وذكر (الف) مواضع كثيرة، وكيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم، وأنها سرّجعت إلى (ب) الحق الأول، وقد أحسن في صفة النفس، فإنه وصفها بصفت صرّفاً بها (ج) كأنّها شاهدتها عياناً وحسّ ذاكرها قول هذا الفيلسوف، غير أنه يسمى لما أن عدم أولاً، أن الفيلسوف إذا وصف النفس، فإنه لا يصفها بصفة واحدة في كل موضع من المواضع التي ذكرها، لأنّه لو وضعها ولم يصفها إلا بصفة واحدة، لكان السامع إذا سمع وصفه، علم رأي الفيلسوف، وأيّما أحسن وصفه في أسس، لأنّه لم يستعمل أحسن بصفت أسس. ولا ريب أن أحسن في جميع المواضع، ودم وأردري في اتصال النفس بالجسد، لأن النفس أنّما هي في البدن^{٤٧} كأنّها محصورة كظيفة جداً لا تطلق (هـ) بها.

ثمّ قال^{٤٨}: أن البدن لنفس أنّما هو كالتمار (و) وقد وافقه على ذلك اسكندر، غير أنّه سمّى الصدى (ز) وأما على أنبادوس بالصّدى هذا العالم بأسره.

ثمّ قال^{٤٩} افلاطون: أن الاطلاق (ح) من وثيقها، أنّما هو خروجها من مسار هذا العالم وانتمى إلى عالمها الأعلى وماز في كتابه الذي تدعى فادر أن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم،

(الف) - وذكر في مواضع كثيرة.

(ب) - إلى عالمها الحق الأول (ج)

(ج) - ضرباً بها - ح ل. (د) - أزمنة أي حقّرة.

(هـ) لا يمتنع (ح) قول محمد بن سليمان بابويه «نفس سرّ» في كتاب الاعتقادات أن لا رواج في الدنيا عرصة وفي الأساس مجبوبة

(و) سيامجاه

(ز) - الصدى = الطبع والخش، نقل صدى الحديد إذا علما الطبع والحبث

(ح) - اطلاق النفس - ح ط.

أشياء هو^{٥٥} سقوط ريشها (الف) فإذا ارتأشت ارتقت إلى عالمها (ب) - ج
وقال في بعض كتبه: أن أصل هبوط النفس إلى هذا العالم، لتعاقب
وبحاري على حظائرها، ومنها ما هبط^{٥٦} لعنة أخرى، غير أنه^{٥٧} اختصر
قوله. بأن دم^{٥٨} هبوط النفس وسكنها في هذه الأحسام. والله ذكر هذا في
كتابه البدي بدعى طبعه وس. ثم ذكر أفاضل هذا العلم ومدحه، فقال: أنه
جوهر شريف سعيد، وألحس أشيا صارت في هذا العلم من فعل الباري
المخير، فالباري لم^{٥٩} خلق هذا العلم. أرسل إليه النفس^{٥٣} وصيورها فيه،
فيكون العالم حينئذ عقل، لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العلم عظيمًا
متقيا في عاينه الأفعال أن يكون غير ذي عقل، وم يكن معكيا أن يكون العلم ذا
عقل وليس له نفس، وهذه العنة أرسل البارئ أسس إلى هذا العلم واسكنها
فيه، ثم أرسل انتسب^{٥٤}، فاسكت في انداس. لكون هذا العلم تامًا
كاملاً، ومثلاً يكون دور^{٥٥} انعام اعقدي في العام وانكسار، لأنه كان يستثنى
أن يكون في العالم انحصار من أحسن الحواس ما في العالم اعقدي
وقد بقدر أن يستعمل^{٥٦} من هذا انيسوب أموراً شريفة في انحصار عن
النفس التي نحن فيها. وعن أسس الأنس حتى يبرق ما هي، ولايته عليه
انحدرت إلى هذا، أعني (د) وانقصت به، وأن علم ما طبيعة هذا
العالم، وأي شيء هو، وفي أي موضع يسكن فيه، وهل انحدرت أسس

(الف) - (ب) - (ج) - (د) بالريش العلم والمعرفة شيئاً لنفس بالظاير، وعندها بالريش، اد
به يصعد إلى عالم لم يكون. وسقوط ريشها وحطاؤها، لأنه لموح بهبوطها.
(ب) - العقل - خ ل.

(ج) - لا يبعد أن يكون سقوط الريش مرة أعيا فيها معاً بالقوة، والارياش
عن حروجه من القوة إلى الفعل الذي هو الحكمة في هبوطها إلى هذا العلم وتعلقها
بالبدن، وكان آدم عنه السلام لأنه أخطأ في مسألة واحدة احتجديته، ولأجل هذا
الخطاء وقع فيما وقع فيه.

(د) - إلى هذا العالم، أعني البدن - إلى هذا، أعني البدن - خ ل

أيه، وانصبت به طوعاً او كرهاً، او سوع آخر من الأنواع ونسفيد منه
 علماً آخر اشرف من علم النفس، وهو ان يعلم هل الناري، يدعى، خلق الأشياء
 بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب، وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا
 العام وبين انسانا بصواب ام ذلك غير صواب، فلهذا احتج الاولون في
 ذلك، واكثروا فيه القول، فريدك وبنده وبحر عن رأى هذا المراء المعامل
 الشريف في هذه الأشياء انى ذكرناها

فقول: ان افلاطن الشريف لما رأى حراً عساسة قد اخطأوا في وضعهم
 الإبيات، وذلك أنهم لما ارادوا معرفة الإبيات الحفية، بسوها في هذا
 العام الحفى، وذلك أنهم رفضوا الأشياء العقلية واقفوا على الحسى
 وحده، فارادوا ان يباوا الحس جميع الأشياء الدائرة وادامه ابقة، فمما
 رآهم قد صلبوا عن الطريق ابدى يؤدبهم الى الحق والرشد، واستولى عليهم
 الحر، رثي لهم الف من ذلك، وتغسل عليهم، وارشدهم الى الطريق الذى
 يؤدبهم الى جميع الأشياء ورفى بر العقل والحس وبين طبيعة الإبيات
 الحفية وبين الأشياء المحسوسة، وصير الإبيات الحفية دائمة لا تروى
 عن حانها، وصير الأشياء الحفية دائمة واقمة تحت الكون والفساد فمما
 فرغ من هذا التمر، بدأ فقال: ان علة الإبيات (ب) الحفية التى لا احرام

(الف) - اى - رحمهم

(ب) - قوله: «فعال ان علة الإبيات» ، فيه تصريح بما اشتهر من الالهيّة
 لأقدمين ان المؤثر في الوجود هو المبدأ الأول، وبعض كثره من عنده، وهذه
 الوسائط كالأعتبارات والشروط التى لا تند منها فى ان تصدر الكثرة عنه، تعالى،
 فلا تدخل لها فى الأيجاد بل فى الأعداد، وقد بهميّار ليس لما بالقوة متحلّة فى
 فاسة لوجود اصلاً.

ويؤيده ما روى لصديق، رحمه الله، فى التوحيد عن عبدالله بن موسى عبدالله
 عنه السلام، قال فى الربوبية العظمى والالهية الكبرى: لا يكون لشيء من
 ←

لها والإتيان (الف) الحسية دوافع الأحرام واحده، وهي الآية الأولى (حق) ب)
ففي ذلك ما يرى الحق سبحانه، ثم في "البارى الأول" الذي هو الله
الإنشائي العقيدة الدائمة والآيات الحسية استدارة، هو الخير (ج) المحض،
والخير لا يلق بشيء (د) من الأشياء إلا أنه، كل ما كان في العالم الأعلى
والعالم الأسفل من خير، وفي ذلك من طبعها، لا من طبع الآيات العقلية،
ولا من طبع الآيات الحسية استدارة، ولكن من طبع سدا الطبيعة العالية،
وكل صفة عقائده وحسية منها قديمة بادية هكذا - فالخير اسم

→

شيء، لأنه فيه ولا يعل شيء من حبه هبة إلى حبه هبة أخرى ولا يعل شيء
من الوجود إلى العلم،

(الف) - الأشياء - خ ل -

(ب) - أي بالآية الأولى الحق -

(ج) - إذا الخير ما يشأ به كل شيء، وما يشأ به كل شيء بالجمعية هو وجود،
فالخير بالجمعية هو وجود، فالوجود لدى لا يقرنه عدم، لا عدم ذات ولا عدم
كمال ذات، بل هو دائماً بالفعل أي لبارى الأول حيث ذكره، يكون خيراً محضاً،
والخير لا يلق بشيء من الأشياء إلا أنه، لأن "كل شيء سواء به" لا يجب له وجود
بذاته، فداته محض العلم، وما حصل العلم بوحدها، فليس من جميع حبه به شيئاً
من العلم، ولأن "بعباء من الآيات فيه شوب شرية وعدم تقدر نقصان درخته عن
درجة بارئه الذي هو عدم وفوق التمام، فطالاق لخير لا يلق بسدونه، بل خير
بصاً لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها، والبارى الأول هو مبدأ لكل
وجود، وكل شيء وجود، فهو من هذه الجهة خير" أيضاً

(د) - لأنه لما بين أن البارى الأول علة بوجود جميع الأشياء العينية
والحسية - فقد علم أن الوجود في جميع ذلك، وتعدد وجمه سبحانه بالذات - وقد
اطلع لحكم أن "كل ما يوجد في شيء، والعرض في شيء، آخر سدا، وذلك
أن المعارض في شيء، اثر والأثر لا بد له من مؤثر، ورفيع لأمر فيه لى مؤثر لا سفل
اثر من غيره، بل هو مؤثر فقط، فالوجود الذي له، لأنه لم يقبله من غيره،
ومنه في على جميع الأشياء التي دونه، فبدأ كل الوجود فيه دساً، فلا يقبل الوجود

←

سبب^{٥٦} ، وأحد من الباري في العائس ، لأنه مبدع الأشياء ، ومنه تستث الحياة
والإنس (ب) أن هذا العالم ، وأنما يملك هذا العالم نبت الحية والإنس
أنى صارت من العو فى هذا العالم ، وهى التى ترى هذا العالم لكيلا يفرق
يعقد

ثم قل : أن هذا العالم مركب^{٥٧} من هولى وصوره ، وأنما صور
الهولى طبعه هى الفصل واشرف من الهولى ، وهى النفس العفنة ، وأنما
صارت نفس بصور فى الهولى فاعمل أشرف ، وأما صارت
النفس مقوية للنفس على تصور الهولى من قبل الإتيه الأولى التى هى عنة
سائر الإتيات المعية وأعمسة وأنه لانه سائر الأشياء الطبيعية ، وأنما
صارت الأشياء الحية حسه به من أحد النعس الأور ، عر أن ذلك أعص
أنما هو بتوسط العقل والنفس .

ثم قال : أن الإتيه الأولى أحق هى التى نعص على عقل الحية أولاً ،
على نفس ثم على الأشياء الطبيعية وهو الذى هو حير محص ، وما
أحسن وما أصوب^{٥٨} ما وصف هذا الفيسوف البارى أن قل . أنه حالى
العقل والنفس والطبعه وسائر الأشياء كلها عر أنه لا يسمى اسمع قول
الفيسوف أن سطر أنى لعله فيخرجهم عنه^{٥٩} أنه قل أن البارى أنما خلق
أحسن من رمال دنة وان توهم ذلك عيه فى العطف وكلامه ، فإنه أنما يعط

→

والخير شيء من الأشياء الأله .

(لف) - سمع - ح ل

(ب) - فى هذا الكلام إشارة أن الحياء سارية منه تعالى فى جميع الموحودات ،
وأنه لا يوجد جسم من لأجسام سبطاً كان أو مركباً إلا وله نفس وحياة ، والدليل
على ذلك على ما ذكره بعض المحققين بعد تسس مقدماته أن تصور الهولى فالصور
لأنه أن يكون أمراً عقلياً ، والعقل لا يفعل صورة فى الهولى إلا بواسطة النفس ،
لأن الأحرار كلها سيالة متغيرة متحركة بصورها وطبيعتها ، والمتحرك لابد فيه
من أمر باق مستمر فيكون ذا جوهر نفسانى .

وقد استدل على ذلك أيضاً مؤلف كتاب فى العمر السابع

ذلك ارادة ان يسج عادة الاول ، فانه انما اضطر الاول الى ذكر الرمان
في تدو الحقيق ، لانهم ارادوا وصف كبر الانشاء ، فاضطروا الى ان يدحو
الرمان في وصفهم الكبر وفي وصف الحقيقه اشئ لم يكن الغاء في رمان
الثقة وانما اضطر الاول الى ذكر الرمان عند وضعهم الخليفة ، لسروا
من بعض الاولى الماله وير العل اشئ اي اسدنته ، وذلك ان امرء اذا اراد
ان يسيء من المنة ويعتر بها ، اضطر الى ذكر الرمان ، لانه لا بد من (ب) المنة
من ان يكون قبل معاولها ، فتوهم امسوخهم ان اعلمته هي الرمان ، وان كل
فاعل انما يفعل فعله في رمان . فليس ذلك كذلك ، اعني انه ليس كل فاعل
يفعل فعله في رمان ، ولا كل عنة هي قبل معاولها في رمان . فان اردت ان
تعمم من المفعول (ج) رمانى ام لا ؟ فسلر الى الماعل ، فان كان تحت الرمان ،
فالمفعول تحت الرمان لا محالة ، وان كنت اعنة رمانية ، كان المفعول رمانياً
انصافاً . فبما ان العنة بعد لان على طبيعة المفعول والمعاول ، ان كان تحت
الرمان وان لم يكن تحته .

(الف) - قال لامم في لمباحث المشرقة - قد عرفت ان الشئ انما يكون في
لرمان ، اذا كان له تقدم وتأخر ، وهما لا يوجدان لان الحركة اولا وبالذات ولذى
الحركة ثانياً و المعرض ، وما الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة - هي
حركة ج - فهو لا يكون في الرمان ، بل ان اعترفته مع المعيرات فتلك المعية هي
هي لتدبر ، وان اعتبر ثمانية مع الامور الباقية فتلك المعية هي الترمدية ، انتهى .
جوز اسماء بر من قوم درمقد ، نمر من حقيق مأمووند ، درمقام تقرير معويات
ومان اعدل حي وملائكة محرمة ، بالفاظ ذلك من من ماضي ومستقبل مقصود
خود ر القاء معود من ، ولي عقل حكم كذلكه فشيخ حي ووبسائط فيص ، رررر
سلاح دارد ، ودر لسان ولاست من دلائلي بر من موجود است كه يعرفها ، يعرف
بالسلب كلامهم وحقيقة مرامهم ، وليس عند ذلك صباح ولا مساء .

(ب) - قل ولعل بهذا الوجه وقعت الالفاظ الموعمة للرمان في كلام الشرع

(ج) - المفعول - ج .

بسم الله الرحمن الرحيم

المبصر الثاني (الف) من كتب اثولوجيا
[المسألة الأولى في ان النفس اذا كانت في العالم العنقلى
لاى الانبياء بذكر]

ارسال سائل^١ فقال ان النفس اذا رجعت الى العالم العنقلى ، فصارت مع
تلك الجواهر العنقية ، فما ائدى تقول ، وما الذى تذكر ، انا ؟
قنا : ان النفس (ب) اذا صارت في ذلك المكان العنقلى ، انما تقول وتبرى
وتعمل ما يلحق بذلك العالم الشريف ، الا ان لا يكون هناك شيء يصعقها
الى ان تقول وتقول ، انما ترى الاشياء التى هناك عينا ، فلا تحتاج الى
ان تقول ولا الى ان تعرف ، لان معها لا سبق بذلك العالم من انما سبق بهذا العالم
فان قل قائل^٢ امتدكر ما كانه فيه من هذا العالم اسفلى ؟
قل : انما لا نذكر شيئا مما كانت تنكر فيه ههنا ، ولا تنصوه بشيء
مما نطق به ههنا ، ولا نأقصدت (ج) . والدليل على ان ذلك كذلك ،

(الف) - اعلم ان الحكماء اختلفوا في ان ادراك النفس لاساسية حقيقة لاشياء
عند تحررها واتجه لها ، لم يئدى لى عنها هيئة الوجود كليها ، فهو على سبيل لرشح ؟
او على نهج العكس ؟ أى من جهة افادة صور لاشياء على ذاتها ، او على نهج مشاهدتها
في ذات مدريها ؟ ولكل من مذهب وجود دلائل ، وتحقيق الحق بطلب ما حقيقه
صدر ارباب لحكمة والعرفة ومصدنا ساعة الحكمه .

(ب) - أى : اننا نتحدث عن ليس ولم نرى لها علاقة الا بملها

(ج) - بل تستهين بهذه لاشياء وتأتف معها ، وذلك ان النفس اذا حصلت
بمرتبة ذاتها حادثة من كبر العظمة وقويها صار لها وجود آخر اشرف من الوجود
←

كونها في هذا العالم فاسمها متى كانت نقيصة صاعدة لا ترضى أن تظفر إلى هذا العالم ولا إلى شيء مما هو فيه ولا تذكر مماراة مما سلف، لكنها تلقى نصرها إلى العالم الأعلى دائماً والله ينظر وإياد تطلب وتذكر، وكل فعل نفسه وكل معرفة يعرفها، فاما تصعب ذلك اليوم إليه وكل علم نعمته من ذلك العالم اشريف لا يفتلب منها فتحتاج إلى أن تذكره احراً، من هو في عقبه مروي^{٦١} موسم الف لا تحتاج^{٦٢} إلى أن تذكر. لانه بين يديها دائماً لاسفلة، وانما يقب منها كل علم من هذا العالم. فمحتاج إلى أن تذكره لاسفها لا تحرص (ب)،

→

الاسامي، ومرسة أعلى من مرتبة البشرية، ومثل النفس في ذلك مثل لمرج يدي يكون أولاً في البصحة قد اكتمل صورته، التي عنه قشوره، ومصور بصورة أخرى اشرف من الصورة الأولى. يؤيد ذلك ما رواه صاحب بصائر الدرجات فيها، باسمه عن مصطفين عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مثل المؤمن وده كحجرة في صنبور، اذا اخرجت الجوهر منه، طرح الصنبور ولم يبق له» قال: «ان الارواح لا تمارج المدن، ولا يداحله، وما هي كالكمل للندن محبطة»

(الف) - في بعض النسخ - بل هو في عقبها مروي^{٦٣}. من السراد والدخيرة - منخر - وفي بعض النسخ: - مروي^{٦٤} - بمعنى المجترية ...

(ب) - من الأحوال التي كانت بها في الطفولة والرباع والتي كانت بعدها وبعدها تعد سعادته وتكره معارفه من شهوة العظم والوقوع وشهوة الرئاسة والجم وهي آخر شهوات الدنيا، بل تستحقها ولا يتذكرها انفة منها وترفعاً عنها، واما كانت هذه حالتها وهي بعد متصلة بالندن فكيف الحال بالبحرود انحص مع الاتصال بالبحر. والذليل عليه، ان كل محترود لاسفها الموراة عقلية المحصة غير زمانية، چه أين صور را نفس قبل ارتقوله باين عالم أدراك نماید چه بعد از ورود در این عالم و تصال مع عالم تجرود اعم از اینکه نفس روحانية لحدوث باشد یا جسمانية لحدوث. گفته شود که کمالات حاصل در نفس بعد از بیل مقام تجرود از سرای نفس حاصل میشود بعد عالم تنگی، جواب آنکه نفس بعد از ارتقوله، در این عالم تعال

←

على ضبطه ولا ترديدات تراه دائماً . وإنما لا نحصر من على ضبطه لأنه علم
مستحيل واقع على جوهر مستحيل ، وليس من شأنه نفس ضبط الأشياء
امستحيل وأما أنه ، وليس في العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل
وأذا كان الأشياء هناك ظاهرة بـه نسبة دائمة على حال واحدة ، لم يكن
للفن حاجة الى ذكر شيء ، بل يرى الأشياء دائماً على ما وصفاها

[المسألة الثانية ، ان كل معقول لنجترده عن الزمان غير رماني]

وتقول . ان كل عالم كس^{٦٣} في العالم الأعلى او اجمع تحت الدهر ، لا يكون
برمان ، لان^{٦٤} الأشياء التي في ذلك العالم كـوبت بغير زمان ، فذلك صارت
أفـس لا تكون برمان ، ولذلك صارت أفـس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر
فيها ههنا ايضاً بغير زمان ، ولا يحتاج ان تذكرها لأنها كاشية وأحاصر
عدها ، فالأشياء اعطرت^{٦٥} واسعية حاصرة عدالـس لانـيب عنها اذا كانت
في العالم الأعلى العقلي .

[المسألة الثالثة ، في ان الأشياء العتية التي في العالم الأعلى ، ليست تحت الزمان ،

ولا تكون شيء بعشيء ، ولا قبل التجرد عندئذ لاتحتاج الى الذكر]

والحجة في ذلك ، الأشياء المعنوية لها لا تحرج من شيء الى شيء هناك
ولا تنقب من حال الى حال ولا قبل الفسة من الاجناس الى الصور اعني من
الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاحساس والتكليات صعداً ماداً لم يكن
الأشياء المعنوية في اعالم الاعنى على هذه الصفة كانت كـها حاصرة ولا حاجة
للفن الى ذكرها لأنها تربها عياناً .

→

معقولات وارد مشود واين اتصال واتحاد عارنت ار رفع حسب بين نفس وعالم
اصلي خود .

ولا يحسن ان هذه المسألة من المويصات والذب^{٦٦} عن الشبهة التي ذكرنا يحتاج
الى تضياع تام في الحكمة المتعالية .

فان قال ^{٦٤} مثل اما نحير لكم هذه اصفة في العقل وذلك ان الاشياء كلها فيه بالفعل معاً كذلك ولا يحتاج - ان تذكر ح - الى تذكر شيئاً فيها لانها عنه (أب) وفيه لا تنحصر ذلك في النفس، لان الاشياء كلها ليست ^{٦٥} في النفس بالفعل (ب) معاً بل اشياء بعد الاشياء فاذا كانت النفس بهذا اصفة ، فهي محتاجة الى الذكر كالب في هذا العالم ام في العالم الاعلى

قلنا : وما ابدى بضع النفس اذا كانت في اعلم الاعلى من ان تعلم الاشياء المعلوم دفعة واحدة ، واحداً كان المعلوم او كثيراً لا يسمعها عن ذلك شيء استة ، لانها مسبوقة - ذات علم مسبوقة ، تعلم الشيء او احد مسبوقة كان او مركباً دفعة واحدة ، مثل انصر فانه يرى اوجه كنه دفعة واحدة ، والوجه مركب من اجزاء كثيرة وانصر مدركه وهو واحد غير كثير. كذلك النفس اذا رأت شيئاً مركباً كثر الاجزاء علمه كنه دفعة واحدة معاً جزء بعد جزء ، وانما تعلم الشيء المركب (ح) دفعة واحدة معاً لانها ^{٦٦} تعلمه بلا زمان ، وانما تعلم الشيء بالزمان ، لانه يوزن زمان ، واحداً صارت فوق ازمان ،

(الف) - عنده ولا يحتر ذلك - ح ا

(ب) - واعلم ان ليس باعتبار عصبته لها وجود تدريجي وكمالات كذا انك وباعتبار جهة تحترده ، التام فهي من يعول فلاحته التي ترى لاشياء في بعض وهي ذاتها معاً لانها مع الصور العقيدة التي تكون شيئاً احدها مع بعض لاعتبار اوزن نوعها .

(ج) - والبراد من المركب ، مركب حسب تحليل عقلي اس به مركب ر جزء خارجته كه مال ك معلومت ر فاقدت وان سلب لحق مدرك در عقل بحوة وجود شاست به ماهيات بي ، مكر بالعرض ، جون مدرك تعلم بصوري وجود مجردت ومالاتك كليب سمة واطلاق وجودي ست باعتبار احاطة مادون واصباق سردي به ماديات ومجردات حرته ارناحه خطوط شعاعية معبوي بين عقد ومادون ان لان بسيط الحقيقة كل الاشياء هد ياء على ما حصته صبر الحكما و لافراء و ن لم يلع انه فلهه لقدماء .

لانها علّة الرمن

در قر قائل * وما عستم ارتقولوا : اذا احدث النفس في قسمة الاشياء وشرحه ، اذ يست انما تقسم الشيء بعد شيء ، وتعلم ان له اولاً و آخره ، ودا عمه كذلك بم تعلمه دفعة واحدة

فما ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشيء او شرحه ^{٦٧} ، فانما يقسم ذلك في المقس لا في الوهم ، فاذا كسب القسمة في العقل لم يكن هناك متفرقه ، بل يكون هناك اشدة^{٦٨} منها توحداً اذا كانت في الوهم او الحواس ، بل يقسم اشياء بممر رمن ، وبممكن اشياء المصنوع اول ولا آخر ، بل هو اول كنه ، لان^{٦٩} اوله يدرك آخره لانه ليس بين اول القسمة و آخرها رمن خوسط الاول والاخر منها (الف) .

فان قر قائل * افليس قد علمت النفس اذا سمعها شيء ^{٦٨} ان منه ماهو اول ومنه ماهو آخر .

فلما^{٦٩} بلى ، غير انها لا تعلمه نوع رمن ، بل اشياء ب نفسه نوع شرح وترتيب وانبدال على ذلك ، فالنصر اذا راي شجرة ، تراها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة ، يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها نوع وترتيب وشرح ، لا نوع رمن ، لان النصر انما راي اصل الشجرة وفرعها ومن بينهما دفعة واحدة ، فالنصر يعرف اول الشجرة و آخرها بالترتيب لا الرمان على نفسه ،

(الف) - جسم ار آجا كه مركست وصورت ر بمادة لب وجود صريح ذات ندارند ، دارى بمانست وملاك تعرق وحداني جزء ر جزء وكل ر اجزاء منع ار آسنكه بالذات متدرك گردد ويا متدرك شود ، ونسب عمى چون صرف معدست بتمام ذات متدرك و متدرك واقع ميشود .

(ب) - ولكل مجرد جهة ظهور وبطون كه مثلاً كذا ف آن باوليت و آخريت وتقدم وتأخر واجمال وتفصيل وفترق وجمع ميشود وبسبب ذب حكيمى دارد و اعتبار سران و ظهور حكيمى ديگر ، ودارى وجودى لشيء ووجودى لدى المتدركه است وله كينونة سابقة ووجود لاحق عليها .

فان الف) كان البصر يعلم ذلك فالحري ان يكون العقل يعلم او اشياء و آخره
بالترتيب لا بالزمان، و اشياء البصر يعلم اوبه و آخره بالترتيب لا بالزمان
تعرف ذلك كله دفعة واحدة معا .

فان فان قائل : ان كانت النفس تعلم اشياء الواحد المسبوبة و البصر
الكثير القشور دفعة واحدة ، فكيف^{٧٥} صارت ذات قوى كثيرة و صار بعضها
اولا و بعضها آخر .

فما ان قود النفس^{٧٦} واحدة مسبوطة ، و انما يكثر قواها في غيرها لا
في ذاتها و الدليل على ان قواها واحدة مسبوطة فيها فانه واحد ايضا .
و النفس و ان كانت تعمل افعال كثيرة . لكنّها اسماء فعلها كلها معا ، و انما
يكثر افعالها و تتفرق في الاشياء اى تقبل فعلها ، فانه لما كانت جسمانية
متحركة ، لم تقو ان تعمل افعال احس كلها معا . لكنّها فعلها فولا متحركاء
فكثرة الافعال اداء في الاشياء لا في النفس

[حاشية المسألة هي المعرفة ، و كيف يعرف العقل ذاته]

و نقول . ان العقل واقع على حال واحدة لا يستثنى من شيء الى شيء ،
ولا حاجة لا بالرجوع الى غير ذاته في علم اشياء ، بل هو قائم ثابت بالذات
على حاله و فعله ، و اشياء البصر^{٧٧} يريد علماء ، فيكون كانه هبولى له ، و ذلك
انه يتصور بصورة لمعروف و المعلوم اليه ، و اذا تصور العقل بصورة المعلوم
و المعلوم اليه ، صار مثله بالنفس ، و اذا صار العين مثل المعلوم بالنفس ، كان
حينئذ - هو هو - بصره لا بفعله ، و انما يكون بفعله هو ماهو بالنفس ، اذا
لم يبق بصره على الشيء البصرى يريد علمه ، فانه حينئذ يكون هو ماهو بفعله
فان فان قلنا ان العقل اذا لم يريد علم الشيء و لم يلق بصره على شيء ،
فلا محالة انه فارغ حال من كل شيء ، و هذا محال ، لان من شأن العقل ان

(الف) احساس غير ادراك بصرى است ، ادراك و مشاهدة حصى بصرى بعد ان
افعال و فعل لارم هر احساسى است و اين احساس مقدمه ادراك است و شيء نا بحيان
منتقل شود مدرك نگردد .

يعقل دائماً ، فإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة ^{٧٣} يلقي بصره على الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ماهو بالفعل أبداً ، وهذا فبيع جداً

[شروع فی الإتحد]

قل : العقل هو الأشياء كلها كما صا مراراً ، فإذا عقل ذاته - فقد عقل الأشياء كلها ، فإن كان هذا هكذا قلبه أن يعمل إذا رأى ذاته ، فقد رأى الأشياء كلها ، ويكون هو ماهو بالفعل ، لأنه أنه يلقى بصره على ذاته لا على غيره ، ويكون قد أحاط بجميع الأشياء التي دونه ، فإذا لقي بصره ^{٧٤} على الأشياء كان محاضاً به ، وكان هو ماهو بالقوة لا بالفعل كما قلنا أيضاً .

[تمت المسألة]

فإن قال قائل : إن لقي العقل بصره مرة على ذاته مرة ، على الأشياء ، وكان هذا بصره ، فلا محالة أدرك أنه محسوس ، وقد ثبت فيه كيف أن العقل لا يستحيل شيء من أنواع الإستحالة أيضاً
فثبت : هو وإن كان ^{٧٥} يلقي بصره على ذاته مرة ، وعلى الأشياء مرة ، فإنه إنما يفعل ذلك في أماكن محتصة ، وذلك أنه إذا كان العقل في عامه لم يقبض لم يبق بصره على شيء من الأشياء أسي دونه إلا على ذاته فقط ، وإذا كان في غير عامه ، أي - في العالم المحسوس ، فإنه يلقي بصره مرة على الأشياء ومرة على ذاته فقط ، وإنما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس ، فإذا كان مشكوراً بالبدن حدث أن لقي بصره على الأشياء ، وإذا سحخص (ب) ، فبلا لقي بصره على ذاته فقط ، فاعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة التي قلنا .

أما النفس ، فبأنها يستحيل إذا أرادت علم الأشياء ؛ وذلك أنها لقي بصرها على الأشياء لحركتها المائية ^{٧٦} ، وإنما صارت النفس كذلك ، لأنها موضوعة في افاق العالم العقلي ، وإنما صارت لها حركة مائية لأنها إذا أرادت

علم شيء ، ألقت بصره إليه . ثم رحعت إلى ذاتها ، وإنما ^{٧٧} صار ذات حركته ، لأنها إنما تتحرك على شيء ساكن ثابت (الف) لا يتحرك ، وهو الفعل ، فبما صار العقل شيئاً قائماً لا يتحرك ، وكان جسمه ليس غير ثابت ، لم يكن ثبته من أن تكون النفس متحركة ، ^{٧٨} والا لكأن النفس والعقل شيئاً واحداً . وهكذا يكون سائر الأشياء . ودلت ^{٧٩} أن الشيء إذا كان محمولاً على شيء ساكن ، كان المحمول متحركاً ، والا لكأن الحامل والمحمول شيئاً واحداً . وهذا محال ^{٨٠} ، غير أنه ينبغي أن يعلم أن النفس إذا كانت في العالم السفلي ، كان حركتها إلى الإسماء أكثر منها إلى الحيل ، وإذا كانت في العالم السفلي ، كانت حركتها إلى الحيل أكثر منها إلى الإسماء .

فإن قال قائل : إن العقل ^{٨١} يتحرك أيضاً ، غير أنه يتحرك منه وإليه ، فإن كان يتحرك ، فلا محالة أنه يستحيل .

فبما : أنه لا يتحرك العقل إلا إذا أراد عدم عيشه ، وهي الغلة الأولى ، وأنه حينئذ يتحرك ، غير أنه وإن تحرك ، فبما يتحرك حركه مستوية . فإن ^{٨٢} يبع أحد نفس أن الفعل يتحرك أيضاً عند سائر الأشياء ، وذلك أنه يلقى بصره على الأشياء ، والاتقاء حركة - ما - .

فبما : أن العقل وإن تحرك ، فاما أن يكون منه أنه ، واما أن يتحرك منه إلى الأشياء ، فبما : الحركتين تحرك ، فحركته مستوية عامة الإسماء لا ميل فيها ، والحركة المستوية التي هي عامة الإسماء يكاد تكون شبيهة السكون . وهذه الحركة بحسب استحالة ، لأنها لا تخرج من ذاتها ولا تبيع عن حالها ، فإن كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك ، فبما : حركته غير مستحيل ، وهو

(ف) - وأنه لا يمكن تحريك النفس نحو العقل إلا بحركة إلى شيء تبعث من جهة كوني عقلاً بالقوة ولا يمكن تبدل قوتها إلى انعطاف إلا من جهة حصول انقراض في ذاتها باعتبار كونها نفس اقنوه . وهذا إما يأتي من اعتقادنا بحدوثها وكونها قبل ضرورتها عقلاً بأعمال حسلاً بأعمال وعقلاً بالقوة . وبما تكون هي مرتبة العقل انهو لا في مادة الصور ، والصور تكون من كمالاني الأولى لا لتأويله ، لأن العرض لا يصير ملاكاً بحسب الجوهر ولا يكون نصراً عقلياً له

ثابت قائم ساکن کما قلنا ایضاً ، وانشأ صار اذا القى بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك ، لان فيه جميع الاشياء . والاشياء وهو شيء واحد ، کما قلنا مراراً

[المسألة الرابعة في النفس وانها اذا كانت في العالم العقلي

الأعلى ، توحدت بالعقل]

واما النفس ، فانشأ اذا كانت في العالم اعلى . ثم يستحيل احداً ، لانها تكوّن هذه صافية بقية لا شوبها شيء من الاشياء الجسمانية ، فتعبر الاشياء اتي دونها علماً جعلاً . وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي ، فانها لوحدت الف بالعقل^{۸۳} . ونسب بينها وبين النفس شيء متوسط^{۸۴} التثنية وكذلك اذا خرجت (ب) النفس من هذا العالم (ج) وصارت في ذلك العالم

(الف) - تتحد مع ل .

(ب) - حرکت - ح ل - پريد سان احکام النفس بما هي عقل ومتحد معه في «نفسان الصعودی» وانروني چون نفس من ارتحل در عالم ماده وطبیعت نفس عقل است وتمامی نفس ساعشار وجود در عقل محسوب فاعنه است وبعثاً مکتب جبهت فاعنی است ، ونفس باعشار اتحد با عقل محکوم باحکام عقائد ودر صعود وجود واتحاد با عقل وصورته تمامی وعاينه علی خود ارباب آنکه راجحه حرکات حسی و جوهری متحد با نفس شده است و رانده بکشی رفیع نه موده تمام حکام و آثار عقل بر آن مرتبه است ولی مدایمی که با ماده باعشار وجود در سر و کار دارد متحرک است بحام اصل خود ، لکن بعد از طی درجات بر رخ و اتصال بعقل چه بسیار جمیع مرتب معلول امور موده ودر مدهی مقتده بر عقول قرار گرفته و کلبه عقول طولیه وعرصه تحت سيطرة آن قرار گیرند و در تمام وجود نفس محسوب شوند .

ما برعبای مؤلف عظیم ، هیچ نفسی از موطی عقول تصور نمی نماید و بهیئت وجود نفس عقل مدتر و فعل ماده لوجود واحد با آن میباشد و دارای مقامی برتر از عقل نمیشود ، مگر در کلام مائتیه از حکما قبله در توحید ذکر شود ، مراد صبی ←

الاعنی، سلکت الی العقل والثرمته، فاذا اثمرته فوحدت به من غیر ان تهک
 ذاتها، بل یکون امری واصبعی وارکسی، لانها حیثیة هی والعقل یکونان شیئا
 واحداً او اثنين کبوع وکوع^{۸۴} فاذا کانت اعین علی هذه الحالة، لم تقبل
 الاستحالة بوجه من الوجوه، بل تكون غیر مستحیة فی علمها. وذلک انما
 تعلم ذاتها، وبعین انما قد علمت ذاتها تعلم واحد لیس سهما فصل، وانما
 صارت کذلک، لانها تصیر هی المعقولات والعاقبة، وانما صارت کذلک، لشده
 اتصالها بالعمل وتوحد به حتی کنها وهوشیء واحد^{۸۵} فاذا درست اعین
 العقل وابتنان تنصل به وان یکون هی وهو واحداً واشتات ای ان تعدد
 نفسها، وان یکون هی والعین وانس لا واحداً، ثم اطلعت الی هذا العالم.

[السالة الثامنة فی الذکر ومن آبن بلوذه وانته شوی الأساء

الی المكان الذی هو فیہ]

والقب بصرفه علی شیء من الاشیاء دور العقل، استعادت اندکر حیثیة،
 وصارت ذات ذکر فان ذكرت الاشیاء التي هاتلم تحط الی هیبة، وان
 ذكرت هذا العالم السعی وانحطت من ذلک العالم اشرف عبراتها اما ان
 تنحط^{۸۶} الی الاحرام السماویة فقی (الف) هاتلم (ب)، واما ان تحط الی

علی است نه عینی .

در مورد ولما محمد بن اهلست ظاهر من او - علیه وعلیه السلام - و
 موحدن تا بهن آنها که به تبع آبن سالت طریق بطند، آخرین منزل فاء در
 احدیت است وفاء بان مقدم ومرتبه وبل باعی مدیات مرید وتوحید وفاء جهت
 امکانی بالکنیه بهجوی که شامن خود را سر شود، که تا سالت بمقدم فواء عن
 القنائین فرسد خود را بیند نه حق واه که :

تا تو در فکر خودی، حق را بخود پوشیده می

با چنین گفتی، ز کفر ما، کجا داری خبر

(الف) - فتقی خ ل.

(ب) هاهما باید توجه داشت که بی دری مراد و درجیات از

العام الارصى ، فان انحطت الى الاحرام السماوية ، فانها لا تذكر الا تلك

وجود است ، قبل از تحقق بوجود مادی و عینی ، دارای وجود و تحقق مل که کیست در عقل رب ، نوع وجود خود است . بین وجود همان وجود عقل است به نفس ، ولی تحقق آن بکون عینی بعد تزلزل است به وجود نسبی و نفس بعد از ورود در عالم حس دنیا بطرف عقل توجه دارند تا به وجود نسبی محلول شود و بعد از تحقق در عقل دارای صعود و نزول است و نفس کمال بوجود عینی را به حد معینی و خود را اعتبار بوجه مبسوط منافی است و همراهِ ظهور وجود از مبدأ حقیقت و در هر عالمی دارای حکمی میباشد که مذکور مفسلاً انشاء الله .

حسب ان یعم ان درك مطرب حده لم یمر لا سبباً مادکرم فی کسفة ، لا یجوز و تصاف لنفس بالوهم و لندکر و عدم صفاتها بها فی بناء العقبة من احوال و انما التي قل من یهتدی الیها سبلاً .

باید دانست که نفسیت نفس و انصاف آن به توفیق و کمال و تحجیل در شأن بعد از دنیا باقی است و جمیع قوی مادی نفس از مدد بخرد دارد ، بدایه ، اختصاص به جهت تعقل ندارد و عدم انصاف قوی حرثی احدی من بوجود عینی نفس قبل از هیولت دارد نه صعود و نزول .

و نیز باید توجه داشت که پس از اتحاد نفس با محور عینی و عقل فعال با رب النوع که مسعاد از طواهر کلام مؤلف و شیخ و دیگر قبلاً و متأخران از حکما و اتحاد بمشرب صدر المتألهین فرق بسیار است ، اتحاد بمشرب ملاصدرا چه در قوس صعود وجه در ذل دارای معانی اشبع و دلیلی عامی است و پس از شرف و رفاه قدیم و عدم آن لعقل اتعال و وجوداً فی نفس و وجوداً للنفس و الاتحاد انما بکون باعتبار وجود لعقل لنفس ، اما ما محاور نفس عن حدی و ان احکماء یا برون عن تقیود به لا یعمون لنفس و وجوداً اقوی من نفس - چون داشت که آخرین مرحله تکامل نفس بحدی در مرتبه عقل است بوجود صمی و تعینی است و وجودی در مرتبه عقل عینی عکس البرهان لایس لا بکرار فی تجلی . ولی صدر حکما در همان اقامه نموده است بر آنکه نفوس کمال از مقام نفس مدبر نفوس تجاوز نموده و پارهائی

الاحرام السماوية معط وتتشبه بها، وكذلك اذا انحطت الى هذا العالم الارضي، تشبهت به ولم تذكر غيره

[المسألة السادسة في الذكر والنعرة والتوهم]

وذلك ان البعض اذا ذكرت شيئاً من الاشياء، تنسب به، اي بذلك شيء
اي ذكرته، لا ان تذكر^{٨٦} اما ان يكون انتعقل، واما ان يكون اسوهم، والتوهم العا،
ليس له ذات ذات قائم على حالة واحدة، وكما يكون على حل الاشياء التي
تراها، ارضيه كانت ام سماوية؟ الا انه على نحو ما ترى الاشياء الارضية
و (ب) المائي، فعلى قدر ذلك يستحل فيصير مثله

[المسألة السابعة في ان الاشياء، كمها في التوهم، غير انها نوع ثار لا نوع اول]
وانما صراوهم يشبه بالاشياء السماوية والارضية، لانها كلها فيه،
غير انها فيه نوع ثار لا نوع اول. فذلك لا يقدر على ان يشبه بالاشياء
اسماوية والارضية تشبهاً تاماً. وانما صراوهم لا يقوى على ان يشبه
بعبور الاشياء تشبهاً تاماً، لانه متوسط موضوع بين الحق والحس، فتمش
انها جميعاً ولا يحفظ احدهما دون الآخر حقناً بعيداً، ولا محض لاجلدهما
دون الآخر.

فقد ن، ان البعض اذا ذكرت شيئاً واحداً من الاشياء، تشبهت به (ح)
وصارت مثله، شريفاً كان ذلك الشيء ام دسلاً^{٨٧} فريد الا ان رجح اسي

ارآنها در مقام علت جميع عقول قرر هي كبرت، ناجار نفس در مقام مرور ار عقول
د هر عقلی تندم وجود متحد شود و عقل مورد اتحاد به وجود للنفس، متحد شود

(الف) - والتوهم - خ ل.

(ب) - او - ام - ح ل.

(ج) - لروم الاتحاد بين المنرك والمنرك والتماثل بين المنرك بالذات
والمنرك بالعرض ولأن الاشياء حقايقها تحصل في المنرك لا بأشياء

ما كما فيه :

[المسألة الثامنة في ان النفس اذا كانت في العالم العلوي انما

تري الخير المحض بالفعل]

فقول ' ان النفس اذا كانت في العالم الأعلى ، اشتاقت الى الخير المحض الاول ، و« الخير الاول » انما يأتيها الخير الاول^{٨٨} توسط العقل ، بل هو اندي يأتيها ، وذلك ان الخير المحض الاول لا يصف (الف) به شيء ولا يحسنه شيء (ب) ، ولا يجمعه مانع مح اريستو حيث شاء . فدا اراد النفس ان شاء ولم يجمعه مانع من ذلك - حرمساً كس او روحانياً - ودبت انّه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الاخير توسط ما يسه^{٨٩} . فادلم يشتق النفس الى الخير الاول واظنكعت اني اعمم النفس واشتقت الى بعض ما فيه ، فانها تكون من ذلك شيء عني قدر ذكرها انّه او نوحشها له ، والنفس ، انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم ، لانها لا تشاق اليه حتى يتوهمه ، وقد قلب ان الوهم هو الذكر .

[المسألة التاسعة في ان الحواهر الفاصلة ليس من شأنها الذكر ، وفي الذكر و

ما هو وكيف هو وفي العقل ، وان المعرفة هناك ذوالجهل ،

والجهل فخر للعقل هناك]

فان^{٩٠} فان قائل ان كانت النفس يتوهم هذا العالم قبل ان ترده ، فلا محالة انّها تنوهمه ايضاً بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى ، فان كنت تنوهمه فانها لا محالة تذكره ، وقد قسم انها اذا كانت في العالم العلوي لا تذكر شيئاً من هذا البتة

(الف) - اي لا يعرفه شيء . معرفة تامة ، ولا علم شيء به ، ولا خبر عنه .

من جهة حاجته اليه ، وفيض ذلك عليه .

(ج) - اي ان يعص على هاشاء .

(ب) - تمام وجه التعلق .

[المسألة العاشرة بيان كمية علم الجمل وأنه يحيط بما دونه ولا يعلم

ما فوقه بالإحاطة التامة]

فإننا إذا غفس وأن كانت سوهم هذا العلم قل أن يصير فيه، كنهه (الف)
تتوهم به هم أي: وجد العقل (ب) إنما هو جهل (ج) لا معرفة، غير أن ذلك
أجهل أشرف من كل معرفة وذلك أن العلم يحيل ما فوقه بجهل هو أشرف
من العلم، فمن ذكرت الأشياء أي هاء لم يحط^١ إلى ههنا، لأن ذكر
ذلك الأشياء الشريعة، بمعنى من أن يحذر أي حيب، وأن ذكرت العلم^٢ المستغنى
أحدثت من العلم أشرف، إلا أن ذلك يكون بجهة وجهة وذلك أن العقل
بجهل ما فوقه من عنده، وهي الملة الأولى المعصية، ولا مرفها معرفة تامة، (د)،
لأنه لو عرفها معرفة تامة، كان هو قوتها وعنه لها، ومجان أن يكون شيء
فوق علمه، وعلة عنده، وديك أنه يكون المعلول علة لعنه، والمنة معلولة
بمؤولها، وهذا قبيح جداً، فالعمل يحيل ما يحته من الأشياء كما قل قبل،
لأنه لا يحتاج إلى معرفتها لأنّه هو علمها، وجهل آمع لس عدم معرفته،
بل هو المعرفة التامة المعصية، وديك أنه يعرف الأشياء لا كمعرفة الأشياء

(الف) - ي لكن ليس تدرك هذا العالم، أدرك عقلى .

(ب) - أي هذا الحرف من أدراك الذى سمى وهما عقلياً .

(ج) - بهذا العالم بنفسه وشخصه .

(د) - لا يعلمها الأشياء من حالتها غير أشتها، وإنما عرف امتتها من أجل
أنه يرى لفيض دائماً عليه وحواها، وكذلك شأن كل مقدم ومرتبة، والأسفل من هذه
المقدمات أبداً لا يحيط بما فوقه بل بجهته . فالعلم لا علم له بالعقل، وكذا لطبيعة
لا علم لها بالعلم إلا من جهة حاجتها إليها وقص تلك عندها، وتعرف حقيقة ذلك
من حال العلم، لأنّه بحر كنهها وحولاتها البرورة تطلب لوقوف على أمر ما قبلها
هى فى تلك الحركة إذا دعاها ما تطلب، وكما أنه أعطيت شيئاً، فأحدثه من غير أن
تعلم صورة من أعطاهها وكيف أعطاهها أكثر من أنها طست وأعطيت .

أعني، بل هو فوق ذلك وافضل واعلى. لأنه عتيها، فمعرفة الاشياء بأنفسها
عندما يتحقق، لأنها ليست معرفة شديدة صحيحة ولا نامية. فقلنا قلنا
ان العقل يحل الاشياء انى يحته. على ذلك أنه يعرف الاشياء التي تحته
معرفة تامّة لا كمعرفتها بنفسها، ولا حاجة له انى معرفتها، لأنه علته
فيها، (الف) معلولاتها كآثارها، فاذا كنت فيه، لم يحتج الى معرفتها، وكذلك
النفس تحل معلولاتها بالنوع الذي ذكرنا آنفاً، ولا محتج الى معرفة شيء
من الاشياء الا انى معرفة الحق والعلّة الاولى، لأنها فوقها، من كل هكذا
رجعنا فقلنا:

[النفس لا تذكر شيئاً مما علمته ولا فصل الآثار حين مفارقتها هذا]

العالم ورجوعها الى العالم الأعلی العلى.

ان النفس اذا عرفت هذا اعلم . وصارت في العدم المعنى ، لم تذكر
شيئاً مما علمته، ولا شيئاً ذا كمال اعلم الذي اكتسبه شيئاً ، من تحرص
على رفض ان جميع الاشياء التي تليها من هذا العالم^٩ والا اضطرت ان
تكون هناك أيضاً قبل الآثار التي كانت قبلها هيها، وهذا قبيح جداً ان يكون
النفس قبل آثار هذا العالم وهي في العالم الاعلى، لأنها ان قبلت تلك الآثار

(الف) - چون عقل علم حصولي محل خود به اندر وجود خود، نه بقدر
وجود علت خود و معلولات خود به نحو اعني وانم^{١٠}، وعلى نحو اللمعة والإطار
عالميت و چون معلول در دررسة وجود خود مع وجود خود مشاهده ميابد، علم
بمعلول غير علم بوجود خود كه علت است مييابد و وجود خاص معلول، علم در
مرتبة متأخر از وجود علت است باچار اين علم درج و فرع است و حل و وجه است
- و لا حاجة الى معرفتها - چون علم عقل بمعالل خود به نحو اكتساب و ارتسام و
مري خارج از ذات علت نمي باشد تا اكتساب آن مبنا كمال و حصول فعليّت و
رسيدن از قوه بفعل باشد .

(ب) - رفع - ح -

نفساً في وعيها ، وإذا برهنها شجعت بها كما قلنا آنفاً ، والنفس لا تشبه شيء من آثار هذا العالم إذا كتب في العالم الأعلى ، لأنَّه يرميها من ذلك أن تكون في العالم الأعلى مثلاً إذا كانت في العالم الأسفل ، وهذا فيصح جداً فقد ران وصح كعبته نفس وحالها عند ورودها العالم العنسي ورجوعها إليه ، وأنَّها لا تحب أن يذكر الأشياء الحسية الدائرة بأسفله

وبار أيضاً بالآراء المعقولة والمعايير الشاملة ، حالاً عقل وكيف يذكر أو كيف الف يتوهم ، وهل يحتاج إلى أوهم والمعرفة والأشياء المعروفة والموهبة على مبالغ مفرطة واستطاعتها قول مسعود^{٢٧} فنريد الآن أن نذكر المعلّة التي بها وقعت الاسامي المخالفة على النفس ، ولزمها ما يلزم الشيء المنحصر في المقسم الذات

[من هذا الموضع إلى آخر الميمر الثالث يذكر كيفية انقسام النفس

ويسمى أن النفس ليست بحرم]

فبعض أن يعلم هل يتحرى نفس أم لا تتحرى ؟ قال كنت ساذجاً . وهل تتحرى بداهة أم عرض ؟ وكذلك إذا كانت (ب) لا تتحرى ، أسدتها لا تتحرى أم عرض ؟

فقول ، أن النفس تتحرى عرض ، وذلك أنَّها إذا كانت في الجسم . قبلت التحرية تتحرى الجسم ؟ كقولك : أن الحرء المعكّر ، غير الحرء البهيمى ، وحرئها الشهوانى عبر حرئها المحسوس . وأنَّها تعنى الحرء هيها حرء الجسم الذى يكون فيه قوّة النفس المعكّرة والحرء الذى يكون فيه قوّة الشهوة والحرء الذى يكون فيه قوّة العصب ، فالنفس أنما نفس التحرية عرض لا بدانها ، أى يتحرى الجسم الذى هو فيه فمّا هي معسها (ج) فلا تقل اشترية استة .

(الف) - وكيف يذكر وكيف يتوهم ... - خ ل .

(ب) - وكذلك أيضاً إذا كانت ... - ل .

(ج) - هي بعينها - خ ل

فإذا ثبت أن النفس لا تتحرى ، فإنَّما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي ، وإذا
ثبت أن النفس نفس متحرية ، فإنَّما نقول ذلك بقول مصابغ عرصي^{٩٢} ، لأنَّها
إنَّما تكون متحرية إذا هي صارت في الأحكام ، وذلك لما إذا رأينا طبيعة
الأحكام محتججة إلى النفس لتكون حجة . وأحكام بحاج إلى النفس^{٩٣} فتكون
مستثة في جميع أحوالها . ثبت أن النفس متحرية . وأنَّما معنى بذلك إنَّها
في كل جزء من أجزاء الجسم ، لأنَّها تتحرى تتحرى الجسم .

والدليل على أن ذلك كذلك ، أعضاء النفس ، وذلك أن كل عضو حساس
من أعضاء النفس ، إنَّما يكون حساساً دائماً إذا كانت قوَّة النفس فيه . فإذا
كانت قوَّة النفس احساسه في جميع الأعضاء دواب النفس ، قبل ذلك فهو
إنَّها تتحرى تتحرى الأعضاء التي هي منها ، وقوَّة النفس وإن كانت مستثة في
جميع الأعضاء ، فكأنَّها في كل عضو تامدة كمية ، وليست متحرية تتحرى (ب)
أعضاء ، وأنَّما تتحرى تتحرى الأعضاء ، كما وصفنا وبيَّنا مراراً .

والله^{٩٤} . قال : أن النفس لا تتحرى في حواس النفس فعضو ، وأما في
سائر الحواس فإنَّها تتحرى .

قلت : أن النفس تتحرى في حواس النفس وفي سائر الحواس ، لأنَّها إنَّما
والنفس في الأبدان . والنفس إذا تتحرى تتحرى الحواس كُنَّها اضطراباً
في أنواع الذي ذكرنا آنفاً ، غير أنَّها أقل تتحرى في النفس منها في سائر
الحواس (ج) ، كذلك قوَّة النفس^{٩٥} السانحة (د) وقوَّتها الشهوانية
الكتابة في الكبد ، والقوَّة التي في القلب وهي العصب أقل تتحرى ، وهذه
أقوى يست مثل قوى الحواس ، لكنَّها على نوع آخر ، وذلك أن قوى الحواس
هي أجراء (هـ) وهذه القوى ، فذلك صواب أشدَّ تحسُّناً . وأما القوَّة

(الف) - الأجسام ... - خ ل . (ب) - تتحرى - خ ل .

(ج) - الحواس - خ ل . (د) - التامة - خ ل .

(هـ) - أخيراً - خ ل .

النباتية (الف) والشهوانية فاعل تجسماً .

والدليل على ذلك، أنها لا تفعل أفعالها بالآلات البدنية، لأن الآلة تفعلها من أن تفعل أفعالها في جميع البدن، وتحول به وبين ذلك فقد بين إذا، أن القوة النفسانية تتحرر عن ثقلها التي لا تغلب التحرية، وهذه القوى لا تمتزج، فتكون واحداً، بل كل واحد من هذه القوى ثابتة على حدها من غير أن تفرق بعضها من بعض (ب) ، فعوة النفس على صريخ :

أحدهما تتحرر تتحرر الجسم ، مثل القوة البدنية والقوة التي هي شهوانية ، فأنهما منتزعتان عن سائر الجسم من اليبس والقوى المتحررة تتحرر الجسم بجمعها قوة أخرى أيضاً (ج) أرفع وأغنى ، فقد يعكس إذا أن تكون قوة النفس المتحررة تتحرر الجسم عن متحررة بقوة التي ووقتها التي لا تتحرر ، وهي أقوى القوى المتحررة من الحساس ، فأنها تود من قوى النفس تتحرر الآلات الحسائية . وكلها تجمعها قوة واحدة هي أقوى الحواس ، وهي تزداد عن توسط الحواس ، وهي قوة لا تتحرر ، لأنها لا تفعل فعلها بآلة لشدة رواجبتها ، ولذلك صارت الحواس كلها تنتهي إليها ، فتعرف الأشياء التي تؤدي إلى الله أو الحساس وتمتد معها من غير أن تفعل أو تغلب الآثار الأشياء المحسوسة ، وذلك صارت هذه القوة تعرف الأشياء المحسوسة وتمتد معها في ديمه واحدة .

وسنرى أن نعم هل لهذه القوى التي ذكرها ، ولما نرى قوى النفس مواضع في البدن تكون فيها ، أو ليس لها مواضع البتة .

مقول^{٩٦} أن لكل قوة من النفس موضعاً معلوماً من مواضع البدن تكبر فيه ، لأنها تحتاج إلى الموضع لشأنها وقوامها ، لكنّها تصبح إليه لظهور بعضها من ذلك المكان المنتهياً ، ثم تغلب ذلك الموضع ، والنفس هي التي صيرت ذلك الموضع منتهياً لقبول فعلها ، لأنها إنما تهتد العصور بالهتة التي تريد

(الف) والدمية - ج ل . (ب) - بعض من ج ل

(ج) قوة أخرى أيضاً وأرفع منها . - ج ل .

(د) - منها .. ج ل (هـ) - المهيمن - ج ل .

ان يظهر عليها منه ، فاذا هيات النفس العنصر على الهيئة الملائمة لقبول قوتها ،
اظهرت قوتها من ذلك العنصر . وانما تضعف قوى النفس على نحو اختلاف
هيئة الاعضاء ، وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة من عدة بل هي موحدة
دائماً قوة تعطى الابدان القوي اعطاءً دائماً ، وذلك انما فيها نوع بسيط لا
سوء تركيب . فلما صارت النفس تعطى الابدان القوي بعد حسب ثبات القوى

(الف) - القوى وسبب تلك .

(ب) - واعلم ان من كلام همد العظم يظهر انه يقول بسائط نفسية هي
نفس وموارة نوعية درجائتي كه نفس باعتبار آتية صورت نوعية مقوم مائة بدني
وملائك تحصل آن ومسا نوع آتية مركب است به سجد ، لد به تحري بدن
بالذات متحرري است فيه بالمرض ، چه آتية نفس در ابتدای وجود ، عين مواد و
اجسام است ، و هر صورت نوعية في بد و لدت با مائة خود متحد لوجود شده ، مگر
بکه صورت ، و مدار حسیں تحریر در اینجا اراده صانع شود در محسوسات موزون
من نیست ما بحث شود در سبب و مرکب و نیز تحریر و تدبیر و غیره . چه را حکم
و آثار مخصوصه بروی .

والدلیل علی لایحد ، بحمل لآتیه نفسی لایحد او خودی ، لآل الانسان هو
الجسم لنامی الحس المحرك دلائله و لحدیثه بالکتاب

من قبل . نفس بالذات مجرد اراده و بحسب حال وجود متحرر عقلائی است ،
گوئیم . آنچه ذاتاً اراده مجردست ، عقل است به نفس ، و مست آن مکیه اسما
متساوی است و مجرد بالذات بدن متجلی میشود و ساده به نمی برد ، و محل
اعراض و لوازم عریه واقع میشود ، و چون بالذات قط خود را رفیع حق استیعا
مبوده ، اراده متأثر نمی گردد ، و تأثیر ارجام دلالت نماید بر وجود مدته قیاسه
در ذات نفس ، و قبول صور متجسد و تأثیر ز حیواس و عبادی تأثیر ، دلالت دارد
بر مادی بودن آن و هدف و لا مخلص عن هذه الاشکالات و لمصائق سوی الاعتقاد بقبول
النفس ، لحرکت التدریجی باعتبار وجودها ، لمتحرری و قولها التکامل شيئاً شيئاً الی
ان تحول ذاتها و تسررت امرها للافصل بالمکون و الاضداد لمتحرر الروحی
←

انیها، لا یلحقها علیها، وصفات المعنوی احرى ان یسبب الی العتقة منها الی المعنوی، لا یسببها اذا كانت شریفة تلحق بالعمة اکثر ممّا تلحق بالمعنوی، ونرجع الی ما کتبنا فیه.

[تفسیرات علی بحث ردالمحتار الی آخر هذا التیفر]

معنوی^{۹۷} آنکه ان لم یکن کل مؤثر من قوای نفس فی مکان معلوم من اماکن البدن وکانت کلّها فی غیر مکان، لم یکن یسببها وین ان یكون داخل بدن او خارجاً منه فرق الله، فیکون البدن المتحرک احساس لا تعبیر (الف) له، وهذا فیصح، ویمر من من هذا ایضاً ان لا یفهم کیف یكون اعمال النفس الکافیة بالآلات الحسّیة اذ صارت قوای النفس لیست فی مکان

فان^{۹۸} فان قائل، ان بعض قوای النفس فی مکان، ای لها اعضاء معاودة نطهر منها، وبعضها لیس فی مکان.

دعا: ان کاب ذلک کذلک، لم یکن النفس کما قیاس، لکن بعضها یكون فیه، وبعضها لیس فینا، وهذا قبیح جداً.

→

ولاً وقبول انتحرد بعلمی بعد طلی درجاب احوال المرخی والمثال
وما قوله « نفس تعطى، لادن القوی » فکلام مجمل، چون قوای نفس قبل ارحصول تعقل حاصل می شود، چون صورت نفسی به قدریج درجات قیاتی و حیوانی را بسوده و وارد مقام انسانی می شود و به تحرد عینی میرسد، و این همان قول یحیو آلات قبل صاحب آلت و فزانت و المصنوع، لی ما جعله صدر الحکف لانه نفس هذه لسانه وحقه کمال لانها و لتحقق فی الدوره للحکمة والمعرفه
دیده بوجه داشت که صفات معلول بجهت اطلاق یعلت مستبب است به لحاظ تقيید نفس در عالم ماده عین قو، و بدن ظاهری و باطنی است و در مقام رجوع تأخرت جمیع قوای ظاهری نفوای باطنی او رجوع نماید و کلیة قوای باطنی او بقی و محشورند و با نفس متحد می باشند.

(الف) - لا تغیر ح ل

وقول^{٩٩} "تقول مستقصى: انه ليس جزء من اجزاء النفس في مكان البسة، كانت النفس داخله في البدن او خارجه منه، وذلك ان المكاني يحيط بشيء اندي فيه ويحصره، وانما يحيط المكاني بشيء جسماني، وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم، والنفس ليست بجسم، ولا قواها بجسم، فليست ان في مكان، لان المكان لا يحيط بشيء اندي لا جسم له ولا يحصره.

وانما قل: ان القوى النفس في اماكن من مائة البدن، وبذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر بعضها من بعض الاعضاء من غير ان يكون القوة في ذلك العضو لا كالحرم في المكان، لكنها فيه بانها يظهر بعضها منه، وهنئة الحرم في المكان على غير الويله اني يكون النفس في البدن، وذلك ان الكس من الحرم لا يكون في المكان الذي يكون منه آخره، فبات النفس فكلها (ب) حيث حرونها، والنفس تحيط بالمكان، والمكان لا يحيط بها، لانها عنه له، والمعدول لا يحيط بالعلة، بل انه تحيط بالمعدول

وهو^{١٠٠} "انه ليست النفس في البدن كما يكون اشياء في اطراف، لانها او كانت كذلك، لكن البدن ليس في نفس، وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كحاطة اطراف بها فيه، لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى ابدن قنبلا قنبلا" كلود انحاء الى اطراف، ولكن بعض النفس يصمحل^{١٠١} كم يصمحل^{١٠٢} بعض الماء الذي يشعه اطراف، وهذا قبيح جدا، وليست النفس في البدن كالحرم في المكان على ما قبا آتيا، وذلك ان المكان اسحق انمخص، ليس هو بحر بل هو لا بحر، فان كان المكان لا جرمًا والنفس ليست بحر، فلا حاجة للنفس الى المكان، وان كان هو هي، لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط وحاصر له.

فان قال قائل: لانه من ان تقول ان النفس في ابدن كالشياء في المكان

(الف) - قوى النفس - ح ط .

(ب) - فكلها - خ ل .

(ج) - جزؤها - خ ل .

قلا : ان المكان هو صحيفه الحرم الخارجيه القصوى ، وان كانت النفس في المكان وانما تكون في تلك الصحيفه فقط ، بمعنى سايرا بدن ليست النفس فيه ، وهذا ايضا قبيح جدا وقد يعرض من قول الثاين ان النفس في البدن كالشيء في المكان اشياء اخر فيبيحه محالة .

اولها : ان المكان يحترق الشيء الذي منه لا الشيء في المكان هو الذي يحترق المكان ، فلو كسبه نفس في البدن كالشيء في المكان لكان بدن علة حركة النفس ، واني ذلك كذلك ، بل النفس هي علة حركة بدن ، والشيء ذو المكان اذا رفع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يتبعه البدن ، فلو ان النفس في البدن كالشيء في المكان لكان الالف اذا ما رفع الجسم وقد ارتفعت النفس وفسدت ، ولم يتبعه ، ويستل النفس كذلك ، بل اذا رفع البدن وفسد كسبه النفس شيئا تاما واضهر منها اذا كانت في البدن

فان قل قائل : ان كان المكان انما هو معدة ، وليس بالصحيفه الخارجيه القصوى ، فالنفس في البدن كائنها في معدة ما .

قلا : ^{١٠١} : ان كان المكان معدا مما فاعجزى ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان ، وذلك ان السعد انما هو فراغ والبدن سى هو فراغ بل اشياء الذي فيه البدن هو الفراغ ، فيكون النفس ان في اشياء الفراغ الذي فيه البدن لا في البدن بعينه ، وهذا قبيح جدا .

ولست ^{١٠٢} النفس ايضا في البدن كالشيء المحمول ، وذلك ان الشيء المحمول انما هو اثر من آثار احامل من اشياء ، فانهما اثر الحرم احامل لهما ، والاثار لا تدرك حواملها الا بتعدد حواملها والنفس تغرق البدن من غير ان تعدد او يحترق سحر البدن ^{١٠٣} . وليست النفس في البدن كالحرق في الكل ، لان النفس ليست بجزء اثنين (ب) .

فان قل قائل : ان النفس حرة احيى كله ، فهو في البدن كالحرق في الكل قلا : انه لا يحرقا اما ان تكون النفس في البدن اذا صارت فيه كالحرق

في الكل أم مثل ما يكون الشراب في طرف الشراب وأما حرف الشراب نفسه، وقد قسأ أنها سمى في أصل من ما يكون الشيء في الطرف، وبهذا كيف لا يكون ذلك، وسمي مثل طرف الشراب نفسه، لأن الشيء لا يكون موضوعاً لنفسه، فليست النفس أدر في أصل "حرف في الكل" ^{١٥٤} وليست أيضاً في الأصل كالكلمة في الأجزاء، فإنه تسع أجزاء، أن نفس أن النفس هي الكل، وأبليس أحرفها

وليس النفس ^{١٥٥} مثل الصورة في الشيء، وذلك أن الصورة غير مفارقة للهوى إلا بمقادير وليس نفس في أصل كذلك بل هي مدركة بعد نفس فساد، وأهوى إلى أصل مثل الصورة وأصل أصل فعل النفس، وذلك أن النفس هي التي تجعل الصورة في الشيء أو هي التي تصور في الشيء وهي التي تحسب الشيء، فإن كل النفس هي التي تصور في الشيء أو هي التي تحسب، فلامحاة أنها ليست في الأصل كالكلمة في الشيء، لأن الكلمة لا تكون في معلول كشيء المحمور والألفاظ في الفعل، وهذا تسع أجزاء، لأن ^{١٥٦} المفعول هو الأسر والعلة هي المؤثر، والعلة في المفعول كقاع المؤثر والمفعول أصل في العلة كالمفعول أصل في الفعل ووضح أن النفس في الأصل يسمي على شيء من أنواع المدن ذكرنا وبهذا نحتاج منه مستقصاة

(ب) - المفعول - ج كل من يوجد في نفس وبقدمه في مرتبة من دون ^{١٥٧} يرم حدوثه إلى فعله، بحيث يسمي وتم في أصله وبر في قوله مفعول في مرتبة ^{١٥٨} في مرتبة وتقوم في نفس، مع ^{١٥٩} الحجاب والحجاب في ج ^{١٦٠} في مقدمه ^{١٦١} طوئته ^{١٦٢} الأصل والإحجاب وقد أسره الملاحظة في ^{١٦٣} ومررها حتى يكون في حاشية غير مقدمه ^{١٦٤} في ج ^{١٦٥} فان فيها ما يثنى العليل - ج ش -

سورة الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ إِلَهَهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ {الأنبياء}

وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ إِلَهَهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۚ
نَفْلًا طَبِيعِيًّا عَلَى تَوَالِي مَجْرَى الطَّبِيعَةِ .

وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ إِلَهَهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۚ
الْجَرْمِيَّةُ الَّذِينَ ظَنُّوا يَخْسَرُونَهُمْ ، إِنَّ إِلَهَهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۚ
وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ إِلَهَهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۚ
وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ إِلَهَهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۚ

وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ إِلَهَهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۚ

(الف) - قد بينا ما يجب تقديمه - تحقيقه - م ل .

وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ إِلَهَهُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۚ
لَهُ

(ج) - أي فشرع الآن في القول .

(د) - محبوس - ج ل الرحمن صبراً واعتدلاً وحقاً بوجه طلب

(هـ) - فتح - ج ل

القوى تفعل الأفاعيل المحمية .

وإدليل^{١٠٨} على ذلك ما نحن قائلون إنشاء الله تعالى، أن لكل^١ حرم كمية وكمية، والكمية غير الكمية، وليس يمكن أن يكون حرم مغير كمية (الف)، وقد اقر^٢ بذلك المحرميون، فإن لم يمكن أن يكون حرم ما بلا كمية، فلا محالة أن الكمية ليست بحرم وكيف يمكن أن تكون الكمية جرماً وبسبب الواقعة تحت اسم^٣ (ب) إذا كان كل حرم واقعاً تحت الكمية (ج) فإن كان الكمية بسبب واقعة تحت الكمية وكان كل حرم واقعاً تحت الكمية فإن كمية ليست بحرم، وإن لم يكن الكمية جرماً بعد بطل قوهم^٤ أن الأشياء أحرام

ونقول (د) ايضاً كما قسنا: أن لكل حرم وكل حصة إذا جررت أو اختل منها قدر ما لم يبق على حالها الأولى من اعظم والكمية، وسقى الكميات هي حالها الأولى من غير أن يتقضى منه شيء، لأن^٥ الكمية في حرم الحرام كهيئتها (هـ) في الحرم واخلالها بعسل، فإن الخلوة التي في الرطب من تمر هي الخلوة التي في صنف رطل معينها لا يتقضى خلواً وعسل بفصل كميته. وبسبب كمية رطل من العسل ككمية التي في نصف رطل منه، فإن كنت اخلالها لا يتقضى بفصل جرم العسل فيستخللها حرم، وكذا يكون سائر الكميات كلها .

وبعد^{١٠٩} . الله لو كانت القوى اجراماً، لكانت القوى الشديدة ذوات حث عظم، ولكانت تقوى الضعاف ذوات حث اقل، فاما الآن فإنه ربما رأيناها على خلاف هذا صفة . وذلك انه ربما كان الحث لطيفه وكنت القوة شديدة، فإن كان هذا هكذا .

فسا^٦ الله لا يسمى لنا أن نصف القوة الى عظم الحث بل التي شيء آخر لا حث به ولا عظم، وهول: أن كان جنوبي الاحرام كلها واحدة وكانت حرميتها برغمهم، فأنما صارت تفعل أو عيل محسنة بالكميات التي فيها،

(ب) - و - ط

(الف) - بلا - ج ل

(د) - فنقول - ج .

(ج) - وإن - ج ل

(و) - أي كلمة

(هـ) - كميته - ج ل

وأنهم لم يعلموا أن الأشياء التي صارت في الحيوان إنما هي كلمات فواعل
ليست حيوانية ولا جرماتية .

[القول بأن النفس هي الإحلاط الأربعة، أو الخمسة، لأنه اشرفها

مسوب إلى بعض الطبعات وإن النفس ليست بجرم]

فإن قالوا: إن الحي إذا ما ردد دمه واعتش (الف) الريح المعبرية إلى
فيه، هلك ولم يبق، فإن كانت النفس جوهرًا غير جوهر الدم والريح وسائر
الإحلاط التي في البدن، ثم عُدَّ لها من ألسن لغات الحي إذا كانت النفس غير
هذه الإحلاط .

فإننا: إن الأشياء التي يتيم (ب) الحي لنفس هي الإحلاط البدنية فقط،
لكن هي أشياء أخرى غير هذه أيضًا فقد بحثت في الحي إليها في نومه وحياته، وإنما
هذه الأشياء بمنزلة الهيمولي، ليس أحدها نفس وبهتوها عن صورة البدن،
لأن البدن سيال، فهو لا أن النفس تعدُّ جوهرًا من هذه الإحلاط، لما نسب
إلى كثر شيء، مع إذا كانت (د) هذه النفس صيرة، ولم تعد النفس صيرة تعدُّ
به البدن، فعند ذلك تلك التي ونفسه، والإحلاط إنما هي عنة حيوانية
للحي، والنفس ملة فاعلية .

والدليل على ذلك، أنَّا نجد بعض الحيوان لا دم له ونفسه لا روح له
مربوطة، ولا يمكن أن يكون حيوان من الحيوان غير ذي نفس البتة، فيست
النفس إذا بجرم .

ويقول^{١١٠}، أن كانت النفس حرماً، فلا تدُّ لها من أن ينفذ في سائر ألسن
وتمزج (ك) به، كما تمزج الأجرام إذا اتصل بعضها ببعض وأنما يحتاج

(الف) - أي خرجت (ب) - تضم ح .

(ج) - أي كثر دمان

(د) - إن الجسم إذا ما برد ... وفشت - غ ل .

(ك) - تمزج به - ح ط .

انفس من سعة نفس جميع الناس نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 كماله نفس يتخرج من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 من سعة نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 اذا امر حجة باليد من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 ان كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 احرم اذا امر حجة من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 امر حجة من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا

احرم اذا امر حجة من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 لم يجد من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا

ونقول ايضاً اذا امر احرم من كماله نفس ام لا نفس ام لا
 وانفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 الى بعض من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 غير الله عظم فاسد، فيست النفس اذا يحرم.

وقول ان احرم اذا امر حجة من كماله نفس ام لا نفس ام لا
 نطلع جميع احرام الحرام، وانفس نفس ام لا نفس ام لا

من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 وقيل انهم الحرام، كيف امر من كماله نفس ام لا نفس ام لا
 دائمة لا سعة ولا سعة، او الله وفعه نفس ام لا نفس ام لا

من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 اقروا ان حجة من كماله نفس ام لا نفس ام لا نفس ام لا
 تحت الكون وانفسه فما به، من كماله نفس ام لا نفس ام لا

و سأنهم عن الحكون ايضا اذ انهم جوام وافع تحب تكون والعهد؟ فان قتلوا
الله وافع تحب تكون واعساد؟ سأنهم من ذلك ليكون ايضا اذ انهم جوام
وافع تحب تكون واعساد؟ وهذا ليس من لانه لا يهانه له من قاتوا الله دائم لا
عسد. بعد حدودا عن موافق من لانشاء كنفا احرام. فعون ان كاسه اعصاب
داسة لاسسد؟ عيورا عيب حبة. بلا محابة انفا لست باحرام، فان لم يكن
احراما، لم يكن ما فيه انفا، وانما في باب احراما اضطرارا

بقدر ان كان الحرميوس انفا حشررا انفس في حشر الاحرام لانهم
راوا الاجرام تفعل وتؤثر آثارا مخسبه، وذلك انفا تسحق وتورد
وتيسر ويرطب، ستررا ان نفس حرم ايضا لا تفعل او غير محلفة
وتور اثرها عصبه. سمعوا انهم جوام كيف يفعل الاحرام وبى اتقوى
تفعل وانفا انما يفعل من انفا انفا انفا ليس بحرمة

فان ١١٢ لـ ١ وقاوا ان انفا تفعل الاحرام اناعياها بانفسها لا بشيء
آخر فيها غير هذا، فان حشررا لكم ذلك، فان لا محض هذا الا فاعل من
حشر النفس اعنى السحسب واشربه وما اشبه ذلك، بل من حشر النفس
امعرفة والذكورة واحم وانوى وانهد واستدبر المحكم د، فهذه القوى
واشباحها جواهر غير جواهر الاجسام.

فان حشر ١١٣ سأنهم بقوا اتقوى انجواهر الروحانية الى الاحرام،
وتركوا انجواهر الروحانية حاشا معزاه من كل قوة، فان كان هذا هكذا،
وكان المحرم بعد في احرم كنه. سأنه بعد في الاجراء ولا يشا من، وهذا

(ب) و سأنهم - ج ل

(ج) ولعل من يكون من سح النفس المجردة وهي لمجرد وضع يوجها
عن المور العلية لعمدة في بعض المصول ووجه الى عدمه لدنى واما ان تكون
من قبيل العقول الاخر ليد انقروا لمعاليلها و لمعول من جهة مقهوريته و يقهره تحت
سنوات نور بعد تكون في عباد نمدى تى خلال

(د) - والتدبر والحكم - خ ل.

باطل، لأنه لا يمكن أن يكون الأحرار غير متساوية (الف) فافعل، فإن لم يكن ذلك، فإن الأحرار لا يعدون في الحرم كله، والعن تعدد في الحرم كله، وفي جميع أحراره لا يصح في تعدد في الحرم إلى أن تعطف الأحرار كلها قطعاً فصلاً حروناً، بل قطعاً قطعاً كلياً، أي يحيط بجميع أحرار الحرم لأنها عليه الحرم، والعلة أكثر من المعلول، ولن يحتج إلى أن يعطف معلولها بوع المعلول ب بل بوع آخر أعلى وأشرف

فان قالوا: أن الروح الصورية الطبيعية لها صار نفس الأسطقس اسارد وسقى ح) في اسرد ولطف صار نفساً

قلنا: أن هذا محل فصح جداً. وذلك أن كثيراً من الحيوان يعطى عليه الأسطقس الحار، وله مع ذلك نفس من غير أن يكون قد صارت في خواص اسرودة

وان^{١١٤} قالوا: أن بسعة قلب النفس، وأنها تكون النفس من قبل انصص انما يصح الحارحة

فما: أنه يعرض من قواكم: هذا امر فصح جداً عند ذوي الأسانيد، وذلك أنكم أن جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلمه أنها لم تكن من ذلك أن جعلوا النفس قبل العقل وعلمه أنه، وأن جعلوا العقل بعد الطبيعة، وهذا فصح جداً، وذلك أنهم جعلوا الأقدم دور الأدنى، وجعلوا الأعم بعد الأخص، وهذا محال غير ممكن، بل افعل فلأنشاء المبدعة كنفس، ثم الطبيعة، وكذا

(لث) - لأنه لا يمكن أن يكون الأحرار، ح - غير متساوية - ح ل

(ب) يظهر من كلام الشيخ لتحرير أنه يعتقد بحرد جميع بقوى العيسة نفس الأسدي وأن لتجرد عنه - رض - لا يحصر في استحد انما في وان هد الشيخ بمثاله لتكليم فائل بالاشباح المعقنة والمجردات السرخية بحسب صعود و سول والأوى عماره عن ليراجح اللاحقة والتبويه هي لعوالم المشتملة لوقعة نفس المعمول المتكائنه وتبعه في ندرة الأساطيف صدر اعظم لحكمه، قلنا: ومفيد بحكمة المتعالمه ونه قد احيى متأرب هذا الشيخ لكثير - ومن ستر هه - حالان -

(ج) ونقى ح ل

ذلك (الف) سبلاً كان شيء أدنى واحس^{١١٥} ، وكلما سلك عبواً كان الشيء
الفضل واعم^{١١٦} .

ولـ لجئوا وقالوا أن العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة ، ثم من
قولهم : أن يكون الإله تبارك وتعالى بعد العقل وأقماً تحب أن يكون والعبد عاجاً
معرض ، ودست محال ، لأنه إن أمكن أن يكون هذا اشتراك حقيق ، أمكن أن يكون
لا نفس ولا عقل ولا إله ، وهذا محال قبيح جداً .

[بيان قرينة العقل والتعاليين وكنية صدور الكثرة عن الواحد الحق]

فأما نحن - فنقول : إن الله عز وجل علة للعقل ، والعقل علة للنفس ،
والنفس علة لشيء^{١١٧} ، والشيعة علة للأحوال الحروفية كلها ، غير الله وإن
كتب الأشياء بعضها علة لبعض ، وإن الله تعالى عليه^{١١٨} لجميعها كلها ، غير الله
علة لبعضها ، غير توسط وهو الذي جعل العلة كمالها بعبارة^{١١٩} وأبدى
على ذلك ما نحن دائرون إنشاءه . إن الشيء القوة لا يكون شيئاً بالفعل إلا
أن يكون بالفعل شيء آخر يخرجه إلى الفعل ، وإلا لم يخرج من القوة إلى الفعل ،
لأن القوة لا تدبر على أن تصير إلى فعل من ذاتها ، لأنه إذا لم يكن شيئاً
بالفعل ، فليس يتبقى القوة صرفة ، وأتى تاني

في^{١٢٠} الحس ، كمن يسمع فلا شيء إذا أراد أن يخرج شيئاً من القوة إلى
الفعل ، فإنه إنما ينظر إلى نفسه لا إلى خارج ، فتخرج تلك القوة إلى الفعل ،
وسبق هو دائماً على حانة واحدة ، لأنه لا حاجة إلى أن يصير إلى شيء آخر ،
إذ هو ما هو بالفعل ، وإذا أراد أن يخرج الشيء (ب) من القوة إلى الفعل ، لم

(ب) - وفي كتب اخوان الصفاء وكتاب لؤي . أن لطيفة دون مرتبة نفس
الكلية وفوق الهولي و لمعورة ، عندنا لا فرق بين الطسعة و بصورة السوعة في الأنواع
، هيولانية ومبدأ آثار در انواع منحصنة ههنا صور بوعه احتكه باعتبار مدنييت
آن جهت حر كات ذتيه مبعثه ار دوات انواع ، بأن طسعت اطلاق كرده اند

(ب) لأن تعالى لا يريد لأقل ولا يصير إليه إلا بشيء دونه ، وإن مجرد لا
يحرك العلماء معرض عاينة الله وأنه في التحريك والأجادة أما أن ينظر إلى ذاته
←

يصحح إلى أن ينظر من ذاته إلى خارج، ثم إنَّه ينظر إلى ذاته، فيخرج الشيء من القوة إلى الفعل . فإن كان هذا هكذا ، قلنا :

أ- شيء^{١٢١} إنَّه يفعل . أفضل من شيء^{١٢٢} الثاني نافذة وأعم ، وأعطية الكائنات يفعل غير صيغة الإحرام . لأنَّه هو ما هو بالفعل دائماً فالفعل والنفس في طبيعة^{١٢٣} غير إنَّه يفعل إلى عم إلى نفس وأركب هي ما هي بالفعل فإنَّها معاول من نفس لا يفعل إلى نفس . والنفوس وإن كان هي ما هو بالفعل فإنَّه معاول من النفس الأولى . لأنَّه شيء هو نفس على النفس صورة^{١٢٤} يعود إلى ر ب . من أهله الأولى وهي النفس الأخرى ، غير إنَّه^{١٢٥} وأركب النفس في النفس يفعل . وأعم نفس في النفس . فإنَّها يفعل النفس في الوجود ، ونفس يفعل في النفس . صورته أيضاً في سائر^{١٢٦} عر وحل فإنَّه يحدث الأشياء والصورها ، غير إنَّه يحدث بعض الصور غير توسُّط ، وبعضه يتوسُّط ، وإنَّما يحدث الأشياء وصورها لأنَّه هو الشيء الثاني بالفعل حقاً . بل هو النفس المحض ، وهذا فعل ، فإنَّما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . وأما النفس ، فإنَّه وإن كان يفعل هو ما هو بالفعل ، فإنَّه حقاً كان من فوقه شيء آخر بـه قوَّة ذلك شيء ، ومن أجل ذلك حرص العقل على أن ينشئ بالفعل الأول الذي هو فعل محض ، إذا أراد فعلاً فإنَّما ينظر إلى ما هو فوقه فعله فعله عامة في النفوس ، وكذلك النفس وإن كان هي ما هي بالفعل ، فإنَّها أم صائر الفعل فوقها بها شيء من قوَّة اب ، إذا نعت فإنَّما ينظر إلى الفعل ويفعل به يفعل ، فإنَّما يفعل الإله هو فعل محض ، فإنَّه إنَّما يفعل فعله وهو ينظر إلى ذاته لا إلى خارج منه ، لأنَّه ليس خارجاً منه شيء ، آخر^{١٢٧} هو أعنى منه ولا أدنى فقد أحسن ادب وصحَّ أن الفعل قبل النفس ، والنفس

جـ

مطلق وما إلى ينظر إلى ذاته ، ينشئ انشاء ما بعد^١ فيقوم وينبش على النفس شيئاً بالجوهر الكريم الفيض المطلق .

(الف) لا تفعل ج ط (ب) - فوقه (ج) - وقد - ج لـ

وانتم له موت ولا فصل التة .

هي عشي

[في ان النسي غير ايتلاف اللحم وانها ليست فزاح]

حدث فيه

(لغ)

الى تقمع اسدس وتمعه من ان يفعل كشرأ من الافعل البدنيّة الحسنة
واما الاسلاف، فانه لا يفعل شيئاً ولا يامر ولا يهيى، والنفس جوهر - والابتلاف
ليس بجوهر - بل عرض يعرض من امراج الاحرام، واذا كان الابتلاف حساً
متقاً، فانه يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او
فكر او عزم الشئ وانما ان كان الابتلاف انما يعرض من ابتلاف الاحرام، وكان
الابتلاف نفساً وكان امراج كل عضو من اعضاء السدس غير امراج صاحبه،
اقتيد به في اسدس انفساً كثيرة، وهذا شنيع جداً .

وابيضاً : ان كان الابتلاف هو النفس، وانما يكون من امتزاج الاجسام لا
يمتزح الا بمزاج كان لا محالة قبل النفس انى هي الاسلاف، ولا ابتلاف نفس
فاعلة بالابتلاف .

نار فانوا : ان الاسلاف لا مؤلف، وكذا امراج غير مانح .

فلما : ليس ذلك كذلك، لانه يرى اوتار الآلات الموسيقار لا يبالغ من
دائها، لانه ليست كدائها، مؤلفه، وانما المؤلف هو اوتار موسيقار الذي يمد
الآوتار ويؤلف بعضها الى بعض ويؤلف بها انفساً اوتاراً مطرباً، فكما ان الآوتار
ليست حادثة لانتلافها، فكذلك الاجسام ليست بحادثة لابتلافها، ولا تقدر على
ان تؤثر الاسلاف، بل من شأنها قبول الامار - ولا يؤثر الا اذراً حسنة دنية،
فيمن ابتلاف الاجسام اذن هو انفس

ويقول : ان كانت النفس اسلاف الاجسام^{١٢٧} والاجسام هي التي يؤلف
انفسها، نرم من قولهم ان يكون الاشياء دوات الانفس مركبة من اشياء لا نفس

→

وته يؤى من حال رديته فتممها على ذلك وتصادها

(ج) - اي ليس النفس قيصة على البدن حافظة له بايرادها يستحيل منه شيئاً
شيئاً وجبر عبيد على ان لا يكون على لسان من موضوعات تلك لكيفيات امتصدة
الافعل فكأن النفس الموصوفة بالقدرة والقدرة والجبر والسحر من اهل رفع
من افق المراج .

(الف) - انقبت ح ط

لها وار لا شيء كانت اولاً بلا طمس (الف) ولا سرح (ب) ثم صفت (ج) بغير مطلق اعنى النفس ، بل انها انطقت باحت والانعاق ، وهذا ممسح غير ممكن ، فليست النفس اذن هي ابتلاف الاجسام .

من قالوا ، انه قد اشق افاضل الفلاسفة على ان النفس^{١٣٨} تمام النفس د والتمام ليس بجوهر ، والنفس اذن ليس بجوهر ، لان ماداشيء انما هو من جوهر اشياء ، فلما : انه يسمى ان يعخص عن قولهم ان النفس تمام وبان^{١٣٩} المعنى سموها اطلاقاً

[هي تقر بر ان النفس تمام البدن وكمالها وانها صورة نوعه]

فيقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا ، ان النفس هي احرم ، انما هي منزلة صورة بها كبر الجسم متممها ، كما ان الجولي باصورة يكون جسماً ، الا انه وان كانت النفس صورة بحسب ما انما ليست بصورة من جسم بل جسم تمام ، بل انما هي صورة لجسم ذي حاة بافرد ، وان كانت النفس تماماً على هذه الصفة ، لم يكن من (د) حصر الاحرام ، وراث انما او كانت صورة لجسم كالصورة الكائنة في صميم احساس ، كانت اذا اتسم الجسم وتحرك ، انقسمت هي ايضاً وتحجرت ، واذا اقطع عضو من اعضاء الجسم ، فلع بمصها ايضاً ، وليس ذلك كذلك ، فليست النفس اذن بصورة تمام كصورة الطبيعة والصناعة ، بل انما هي تمام لانها هي المتممة للجسم حتى يصير ذا حسن وعقل .

وقول : ان كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كصورة الطبيعة ، فكيف يحول عند النوم وتعارق اليدين بغير مابة منه ، وكذلك^{١٤٠} فعد ايضاً في البيضة اذا رجعت الى داتها ، عانها وما رجعت الى داتها ورعت الامور الجسمية ، غير ان ذلك انما يبيّن من فعلها ليلاً من احد كبر الخواص

(الف) - كانت و تل طمس . - ح ل . (ب) - ولا مرج ، اي تركب - ح

(ج) - طقت - ح ط . وكذلك مطلق وانطقت .

(د) - اي صورة كمال البدن بوجودها (ه) - حصر - ح ط .

بسم الله الرحمن الرحيم

المبصر الرابع

في شرف عالم العقل (الف) وحسنه

ونعوس ، من قدر على جميع مدته وتمسك حواسه ووسواسه وحركته .
كف وصحة ساحته رمد من عصبه . وقدر أيضاً في فكرته على ارجوع إلى
دنه والصعود بعقله على العاصم العقلي ، مبري حسه وبهاءه^{١٣٥} ، فاشه يعوي
على أن يعرف شرف العقل ووره وبهاءه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي
فوق العفن وهو نور الأوار ، وحسن كس حس وبهاء كل بهاء

فريدالآن أن صنف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوت
واستقدعا ، وكيف الحلة في الصعود إليه وانظر إلى ذلك البهاء واحسن
العائق .

فيقول : إن العالم احسي والعالم العقلي موضوعان ، أحدهما ملارد^{١٣٦}
الآخر وذلك إن العالم العقلي محدث للعالم احسي ، والعالم العقلي مفيد
لبيص على العالم احسي ، والعالم احسي مستفيد قاص للثقة التي تأتيه من
العاصم اعني ، ونحو مُتَكَلِّف هدير العالمين وفنئون ، انهما يشهدان
حجرب (ب) ذوي قدر^{١٣٧} من الامداد ، غير أن احداً يحجرب لم يهتدم ولم

تؤثر فيه اصباغة التنة، والآخر، يهدم وقد أثرت فيه الصبغة (الف) وهيئته
هيئة يمكن ان تنقش فيه صورة اسار ماء، او صورة بعض الكواكب، اعنى
تصوّر فيه فضائل الكواكب والخواص التي يمتص منها على حد ما يعلم، هذا
فمرق بين الحجرين، فصل الحجر الذي اثرت فيه الصبغة وصورته بافضل
الصور واحسن الرتبة من الحجر الذي لم يسل من حكمه الصبغة سباً اليه
فيه وما (ب) يمتص احد الحجرين على الآخر بانه حجر^{١٣٨} لاس الآخر حجر
ايضاً، لكنه انما يحصل عليه بالصورة التي تصبغ من الصبغة. وهذه الصورة
اسى^{١٣٩} احدثه الصبغة في حجر لم يكن في ايهولى، لكنها كست في عقل
الصانع الذي توخاها وعملها قبل ان يصير في الحجر، وبصورة كاتب على
اصابع ليس كما تقول ان للصابع عيسى وندس ورجس، لكنها كست فيه
بانه علم بسبب الصبغة اسى احكمها وصار يعمل بها ويؤثر في العاين آثاراً
حسنة وصورة فائقة.

من كان هذا هكذا، قلنا، ان الصورة التي احدثها الصانع في الحجر،
كانت في الصبغة احسن وافضل ممّا في الحجر، والصورة التي في الصبغة،
ليست هي التي اتت الى الحجر نفسها فصار في، بل هي كست في
الصبغة، وتأتى منها الى الحجر صورة اخرى هي اقل وادنى حسناً بتوسط
الصانع، ولا بصورة التي اتت من التي في الصبغة صارت في الحجر بمقتضى
محبة على حو ما ارادت الصبغة انى هي تقى الصانع، لكنها انما حصلت
في الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصبغة، وبصورة في الحجر حسنة تقيّة،
غير انها في الصبغة احسن واشرف واكرم وافضل جداً واشدّ تحقيقاً من
الاننى في الحجر وذلك ان الصورة كست اسطى في ايهولى على قدر ذلك
يكون صغرها، ولأنه صدفها عن الصورة التي بقى في ايهولى واحدة (ح) لا
يعارقه، وذلك ان الصورة التي انتقلت من حامل الى حامل، اى اذا مثّلت

(الف) الصبغة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس على وجه يكون ملكة

راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجة منى شاء من غير كلفة

(ب) - وانما - خ ل. (ج) - في هولى واحدة - ح ل.

في حامل، ثم^{١٤٠} من ذلك الحامل التي حامل آخر، صعب وقيل^{١٤١} حسنها وانصدق فيها، وكذلك أعوة إذا صارت في قوة أخرى صعبت، والحرارة إذا صارت في حرارة أخرى صعبت، والحس إذا صار في حس آخر ومثّل فيه أي في حس، قل حسبه وله بكل مثل الأولى في حسه ونقول يعون وجيبر مختصر: أن كان كل فاعل هو الفاعل من المعقول، فكل مثل فهو الفاعل من المعقول المستمد منه، وذلك أن الموسيقار إنما كان من الموسيقى، ولكن صورة حسبه إنما كانت من صورة فيها (الف) وعلى منها، وذلك أنها أن كانت صورة صاعته^{١٤٢} إنما كانت من الصورة التي في عم الصانع وفي علمه، وأن كانت صورة صاعته، إنما كانت من صورة عملة هي قبها وأولى منها، فالصورة الأولى العميلة هي الفاعل من الصورة الطبيعية، والصورة الطبيعية هي الفاعل من الصورة التي في عم الصانع، والصورة المعقولة (ب) التي في الصانع، هي الفاعل من الصورة التي في عم الصانع، والصورة الطبيعية، هي الفاعل من الصورة المعقولة، والصورة الطبيعية تتشبه بالعقل

فإن قال قائل: من كانت الصاعته تتشبه بالطبيعة، فما دام (ج) الصاعته دامت الطبيعة لا تتشبه بالطبيعة في أعمدها فتشابه: أنه سعى أن أن يدوم الطبيعة، لأنّه تشبه في أعمدها أشياء أخرى أي بغيره التي يوفقها وأعلى منها، ونقول: أن الصاعته إذا أرادت^{١٤٣} أن تمثل شأ، لم يبق تصورها على المثل فقط ويتشبه بغيرها، لكنها يرمى إلى الطبيعة فأحد منها (د) صفة أفعال، ويكون حسنه علمه أحسن وانقى، وربما كان الشيء الذي يريد الصاعته أن يأخذ رسمه وصيغته وحدها نقصاً أو تقييداً فتشبهه وتحسبه، وأما (هـ) بقوى الصاعته أن تعمل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق، فذلك يقدر أن يحسن الفتيح ويتم^{١٤٤} الحاقص على نحو قبول المعصر الذي يقل آثارها

(الف) - فيها - خ ل . (ب) - المعقولة - خ ل .

(ج) - فإن ح ل - فإن دامت، الطبيعة دامت الصاعته - ظ -

(د) - صفة ح ل (هـ) - وأما كان - ح ل

والدليل على صدق ما قلنا في مدارس الصانع، فأنه لما أراد أن يعمل صمم المشتري في شيء من المحسوسات، ثم يرق في شيء، ولم يلق بصره أبى شيء لشئ (الف) به دأبه، لكنه ترقى بوجهه فوق الأشياء المحسوسة، بصوراً مشرى بصورة حبه حميلة فوق كل حسن وجمال من الصور الحسة، فلو أن المشتري أراد أن ينصور بصورة من الصور لتقع تحت انصارها، لما يقص إلا الصورة التي عملها في مدارس الصانع ونحن ذاكرون انصاعات ههنا، وبذكر اعمال الطبيعة التي انقست عنها وعويت على صفة الهولي وصورت فيها الصور الحميلة الحسة الشريعة التي ارادها، وسنحسن الحيوان وحماله الدم، لأن الدم في كل الحيوان سواء لا تعاضل فيه . بل حسن الحيوان يكون مألوف واشكل والحسة (ب) المعتدلة

دماً الدم، فيه مسوط كأنه هولي، لاندان الحيوان، فان كان اندم هولي لاندان الحيوان وهو مسوط لاشكل فيه ولا حية له، فمن أين يظهر (ج) حس الاتش وانار على البصر التي من اخلها اضطربت الحرب من اسود بس واعداهم بس كشرة، ومن أين صار حس الزهرة في بعض النساء؟ ومن أين صار بعض الناس حساً حميلاً لا يشع الباطل من اسطر اله؟ ومن أين صار جمال الروحانيين؟

فأنه ايضاً لو أراد احدهم ان ترائي لراء د بصورة فأنه لا يوصف حسها، أليس هذه الصورة التي ذكرنا أنها بأى من افعال على المعمول، كما تأتي الصورة الصاعقة من الصاخ على الأشياء المصنوعة، فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة المصنوعة حسه، واحسن منها الصورة انظمة المحمولة في الهولي، واما الصورة التي ليس في الهولي، لكنها في قوة الماعل، فهي اكثر حساً وانهى بهاء، لأنها هي الصورة الاولى ولا هولي لها والدليل على^{١٤٢} ذلك ما نحن ذاكرون^{١٤٣} من أنه لو كان حسن الصورة أنها يكون من قبل الحسة التي تحمل الصورة فأنها حشة، لكننا الصورة كلما

(ب) - الحيلة - خ ل .

(الف) - تشهد - ح ل

(د) - ترانا ترائي - ح ل

(ج) - ظهر - خ ل .

عظمت الحثة التى تحملها، اكثر حساً وتشويقاً للناظرين منها اذا كانت فى حثة صغيرة ، وليس ذلك كذلك بل اذا كان الصورة الواحدة فى حثة صغيرة واخرى فى عظمة ، حركت اسس الى النظر اليها بحركة سواء ، فان كان هذا هكذا فلما^{١٤١} نسمى ان جعل جعل حس الصورة من قبل الحثة انعامه ، بل انما يكون حسها من قبل ذاتها فقط

والدليل على ذلك ان الشيء مادام حراً متناً ، فسيأمراد^{١٤٢} واذا صار داخل متناً ، وانما دخل فيها من طريق البصر والبصر لا يبال الا صورة الشيء فقط ؛ فامث الحثة وليس يالها بعد ان ادس ، ان حس الصورة لا يكون بحثة الحاملة لها ، بل انما يكون بحس الصورة فقط ولا يسمع كبر الحثة صورته ان يصل اليها من تقاء ابصارنا ولا صغر الحثة وديت ان الصورة اذا حاد بالبصر الف ، حدثت الصورة الى صارت فيه وصغرهما ، وعول : ان افعال^{١٤٣} اما ان يكون حساً ، واما ان يكون حساً ، واما ان يكون بينهما . فان كان بعض حساً ، لم يعمل خلافه ، وان كان بين الحس والقبح ، لم يكن باخرى ان يعمل احداً الامر من دون الآخر ، وان كان حساً ، كس بعلة حساً ايضاً ، فان كان هذا حتى ما وضعف وكنت الطبيعة حسية ، فباخرى^{١٤٤} ان يكون اعلم الطبيعة اكثر حساً ، وانما حتى عتاً حس الطبيعة ، لا نام تدبر ان يصغر باطن الشيء ، ولم يطل ذلك ، لكنا انما نبصر خارج الشيء ، ونشعر ونحس من حسه ، ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء ، نرى باطن الحس الخارج ، واحتقرناه ولم نحس منه ، والدليل على ان باطن الشيء احس وافضل^{١٤٥} من خارجه : ان حركه ، لاشها ، تكون فى باطن الشيء ومن هناك بدوا الحركه ومن ذلك المرئى اسدى يرى صورته ومثله ، فانه اذا رأى الشئ صورته لم يعلم من احدى صور فيتربك (ب) النظر بصورة ، وطلب ان يعرف المصوّر والمصور هو الذى حركه لطبيعته وهو باني عنه ، فاما صورته الظاهره ، فلم تحركه بطلب ذلك ، وباطن الشيء وان

(الف) - جاد لي الحس حدث ح ل حدث ح ل

(ب) - فرك - ح ل.

كان لا يقع تحت ابصارنا، فأنه هو الذي يحركنا ويهيئ لنا لطبنا واعحص
من الشيء ماهو، فان كدنا الحركة أنما تمدو من باطن الشيء ، فلا محالة
حيث الحركة فهناك الطبيعة ومن حيث الطبيعة ، فهناك العقل الشريف وحيث
فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال

[حَسَنُ الْبَاطِنِ خَيْرٌ مِنْ حَسَنِ الظَّاهِرِ]

نقد من ان بعض الشيء احسن من ظاهره كما يتبين واوضحنا
ونقول ان قد تعد الصور الحسية في عرا الاحكام^{١٤٧} من الصور
التعريفية ، فانها ليست حتمية ، لكنها اشكل دوات خطوط فقط ،
ومثل الصور التي تكون من امراء المروى ومثل الصور التي في النفس ، فانها
الصور احسنة حقاً اعني (الف) صور انفسنا احلم والوجد وما يشبههما ،
فانك ربما رايت المرأة حلماً^{١٤٨} وتوراً ، سمعت حسه من هذه الجهة ،
فإذا نظرت الى وجهه ، رايت فتحة سمحاً ، فتدفع النظر الى صورتها ظاهرة
وتنظر الى صورتها الباطنة فتعجب منها ، فان لم تلق بصرك الى باطن المرأة
واقبعت بصرك الى ظاهره لم تر صورتها احسنة ، بل ترى صورتها القسحة ،
فتسبه الى القبح ولا تسه الى احسن ، يكون حينئذ مُمَيِّزاً ، لانك
فصيت عليه غير الحي (ب) وذلك انك رايت ظاهره فبحة ، فاستمحتنه وم
ترحسن باطنه فتسبحه ، وانما الحسن لحق^{١٤٩} هو الكائن في باطن الشيء
لا في ظاهره وحل اساس انما شاق الى احسن اندهي ولا يشتاق الى

(الف) تصور - ج ط

(ب) روى الصدوق «رحمة الله» في الامالي ومعاني الاخبار ، سائده عن
اصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جده ، قال قال علي بن ابي طالب «عنه سلام»
عمول اساء في جماليهن ، وجمال الرجال في عقولهن
الجمال لحسن في الخلق والخلق وقوله «عمول السأ في جماليهن» ، لعل
المراد انه لا يسعى ان ينظر الى عقولهن لندره ، بل يسعى ان يكتفي بجماليهن ،
او المراد ، ان عقولهن غالباً لازم لجماليهن والاول اظهر

الحسن الباطن ، ولذلك لا يظلموه ولا يمحضون عنه ، لأنَّ الحيل قد عليهم واستعرف عقوبتهم ، فهذه داعية لا يشك الناس كتهم أي معرفة الاشياء حقيقته الا اقليل مهم النسيير ، وهم اندس ارتفعوا عن الحواس وصاروا الى حيز العقل ، عندك محضوا عن عوامش الاشياء وظايفها ، وانهم اردوا في كتابا هذا الذي سمعناه فسعه احصاه . ادانمته ثم ستأهل هذا ولا سعه عقولهم

[عنه ذكر اللطيف صف المعلوم هذا الكتاب لهم]

فان فل فائن : اشأحد^{١٥٠} في الاحسام صوراً حسه
 فبنا : ان هذا تصور انما يسب الى انفسه . وذلك ان في نفسه احسن
 حساً ما - غير ان احسن اندي في انفس افضل واكرم من احسن اندي
 في الطبيعة وانما كان احسن اندي في الطبيعة من احسن الذي في انفس ،
 وانما يظهر لك احسن انفس في امرء الصالح ، لان امرء الصالح اذا اتى عن
 نفسه الاشياء انفسه ، ويرى نفسه بالاعمال المرضية . فاحسن على نفسه
 المور الأول من سورة^{١٥٢} وصيرها حبه بهيه ، فادارات انفس حسها
 وبهاءه سمع من ان ذلك الحسن ، ولم يحتج في علم ذلك الى انفس القياس ،
 لانها بعلمه بتوسط العقل . والنور الاول ليس هو نور في شيء ، لكنه سور
 وحدة قائم بذاته ، ولذلك صار ذلك انور من انفس بتوسط العقل بغير صفات
 كصفات النار وغيره من الاشياء انعامه ، فان جميع الاشياء الفاعلة انما
 افاعيلها بصفات فيها لا بهويتها ، واما الفاعل الاول فانه فعل الشيء بغير
 صفة من الصفات ، لانه ليست فيه صفة الية ، لكنه بعينه بهويته ، وبذلك
 صار^{١٥٢} فاعلاً أولاً ، وفاعل احسن الاول الذي في العقل والنفس ، فالفاعل
 الاول هو فعل العقل^{١٥٣} الذي هو عقل دائم لا عقلان ، لانه ليس بعقل مستعاد

(نف) ورد عن بعض المؤمنين « علمه لازم » في وصف الملائكة « صور
 عارية عن المود ، عارية عن القوة والاستعداد ، تجلّى لها فاشرفت ، وطالعي فتالالات ،
 والتي في هويتها مثاله ، فآظهر منها افعاله ... » .

ويس هو متكناً، ونحن مثلكون ذلك^{١٥٤} عر أن ان حسا مثالا حياً
لم يكن ملائماً لما يريد ان تمثّل به. لأن كل مثالي حسيّ انما يكون في
الأشياء الدائرة، والأشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم، فينسى
ان يحلّ مثاماً عقلياً ليكون ملائماً للشيء الذي اردنا ان نمثّله به، فيكون
حيث ان كاندهب ابدى مثلاً بدخ آخراً مثله، عر أنه ان انقى اذهب^{١٥٥}
الذي كان مثالا وسعاً مشوا^{١٥٦} بعض الاحسام الدسة، بقى وحلص، اما
بالعص، واما بالعول فيقال ان اللهب الحجد ليس هو الذي يرى في ماهر
الحسم، لكنه الحصى الناظر في الحسم، ثم يصفه بجميع صفاته، وكذلك
ينسى ان يفعل اذا اردنا تمثّل شيء الاول بالعقل وذلك اننا لا نأخذ المثال^{١٥٧}
الا من العقل اسقى انصافى، فار اودت ان تعرف انصاف البقى الصامى من كس
دس، فاطله في الاشياء الروحانيّة، وذلك ان الروحانيّة كنهها صافية بغيره
فيها من الحسم والحمال مالا يوصف، فذلك صارت الروحانيّة كلها عقولاً
حق وقدها فعل واحد، وهو ان ينظر فحصر اليها

وايضاً. كان الناظر يشاق الى انظر^{١٥٨} اليه. لا، لانها احساماً. لكن
سائها عقول صافية بغيره، والناظر يشاق الى انظر^{١٥٩} الى امره العظيم
الشريف^{١٦٠} لا من اجل حسمه وجماله، لكن من اجل عهده وحلمه
فان كان هذا هكذا، فبأن ان حسم الروحانيّ ونق حاداً، لاسها انما يعقون
عقلاً دائماً، لا يصرف الحال بمرّة نعم ومرّة لا، وعقولهم ثابته صافية
بغيره لا دنس فيها استة، فذلك عرفوا الاشياء اشى لهم خاصة (اله) اشريفه

(ل) المشهور عند جمهور ان رأى العيصوف يحذف رأى استاده فلاظن
في اثبات المشايخ، حتى انه لما ار باطارى ان يجمع بين الرايين في مقامه
لمشهوره، اول الجدل الى ما في علم الله من الصور العائنه بدنه تعالى، وهو خلاف ما
وقع منه من التصريح به والصّح عليه في مواضع من هذا الكتاب اجدده ههنا

هذا ما ذكره صدر الحكماء ثم قل بعدم انحالف بينهم، وقد ثبت عند المتأخرين
ان هذا الكتاب ليس من المعلم الاول فعلى الخلاف ثانياً بين لعظمين
ولذلك ذهب الشيخ لاشرفى الى الإلتزام بالمثل المورية واقم لهم ههنا العبدية
ولكن فيما ذكره في ثبات المثل، مواضع نظار وموارى حجت قدس مواضع لمناقش
←

الالهة التي لا عقل ولا يبصر منها شيء سوى العقل وحده والروحانيون اصنفوا^{١٦١} وذلك ان منهم من يسكن السماء الى فوق هذه السماء الحادية^{١٦٢} والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلفة ولكل منهم، الا ان^{١٦٣} لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه، لا كما يكون للأشياء الحزمية التي في السماء، لانها ليست اجساماً ولا تلك السماء جسم اصلاً، ولذلك صار كل واحد منهم في كلفة تلك السماء

وبقول - ان من وراء هذا العالم سماء وارص وبحر^{١٦٣} وحيوان ونبات وناس سماويون، وكل شيء من في ذلك العالم سمائي^{١٦٤}، وليس هناك شيء ارضي^{١٦٥} الله والروحانيون الذين هناك ملائكة للانس الذي هناك لا يعرف مصيبتهم من بعض، وكل واحد لا يتأخر صاحبه ولا يصدده، بل يستريح اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وفرادهم وحوهرهم واحد، وهم يصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد، وكل واحد منهم العاقل يصردانه في ذات صاحبه، لان الاشياء هناك ليست بمصيبة، وليس هناك شيء مظلم الله، ولا

وذكر وجود الخلق وفاد الصبح لنبوة وبن موضع السراج بما لا مرد عنه صدر المنصور ويدر الدور لمولى صدر الدين محمد بن ابراهيم الشرازي في كتبه ومعه رايه (الف) - لانهم المؤمنين حقاً والمؤمن مرهات لمومن ولذلك كل واحد

منهم، يرى ذاته في ذات صاحبه

مسألة مثل بوريه وجود ظهور آله، ارجعول طوليته وكيهيت رتاجل آلهه مثل درخيت وحقايق موده، ارجع مص علم حكمت وعرفيت، وحق افراد بدرى كه دارى ذهني وقاد ودركي عمق واصارى ديمد، مي نواد اين ماله ولا قداما تصور نمايند ثم درجان برانبات آن اقامه نمايند ودر حجة تحقيق وتحصييل چندين ماله مهم فلسفي، بدقيق اشكالات آن بيردارد، عمدت اشكالاتي كه مع اعتماد بوجود مثل بوريه همان دلائلي است كه شيخ واسع وقرقر موده، در جمله مسألة تشكيك داني وسحق وحنف سخي بين مراتب وجود، وجود انطو، كثرات در وحدت، تجلتي وحدت در كثرات

شيء جناسي لا يقطع، بل كل واحد منهم يتر ظاهر لمباحه، لا يحصى عليه
 منه شيء، لأن الأشياء هالك صياء في صياء، فذلك صارت كلها بصير
 بعضها بعضاً، ولا يحصى على بعض شيء معاً في بعض الشيء، أو ليس نظرهم
 بالأعين الدائرة الحدائية الواقعة على سطوح الاجرام المكعوفة، بل أنما
 نظرهم بالأعين العقبيّة الروحانيّة التي أجمع في أحاسيسها الواحد جمع
 أغوى أنتى للحواس الخمس مع فتور الحاسة السادسة، بل الحاسة السادسة
 هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الإعراف في الآلات المحميّة، إذ ليس بين
 مركز دائرة العين^{١٦٥} وبين مركز دائرة البعد بعد مباحته، ولا خطوط
 خارجة عن المركز إلى الدائرة، لأن هذا من صعاب الأشكال الحرميّة، فمما
 الاشكال الروحانيّة بخلاف ذلك، أغوى أن مركزها وخطوط أنى تدبر (الف)
 عليها واحدة، وليس بينهما أعداد متّة

وقد وقع الفرع من تصحيح هذه الرسائل ونسب عندها وحرر له الأولى

من شهر الله المبارك الميام من شهور سنة - ١٣٩٩ -

من الهجرة النبويّة المصطفويّة، عليه وآله

آلاف الوفاء التحية

وإنا العبد الذي سبّه جلال الموسوي الآشاني

تَعْلِيْقَاتُ ابْنِ ابْنِ فُجَيَا

تَالِيفُ

عَامِرِ نَائِلِ ابْنِ فُلَيْسُو مُحَقِّقِ ضَرَفِي

تَالِيفُ وَتَصْحِيْحُ وَمَقْلَفُ

مُسَيَّدِ خَلَالِ الذِّهْنِ اَسْتَدِيَانِي

بسم الله الرحمن الرحيم

تعليقات بر میمر اول

محمدك يا مفيد العوس اغثننا ، وشكرك يا مبدع العقول وحابي المحسوس فتحنا ؛
كي نسيحك كثيراً في حظيرة القدس مع آباءنا القديسين ، ولذكرك كثيراً في الملا الأعلى
من أحوالنا العويس ، انك كنت بنا وآباءنا المخلصين بصيراً ، وفي أحوالنا باظراً
وبصيراً وبصلي على من العقل الكل مظهر علاه ، والعن الكلية الانهيته احدى قواه ،
محمد صاحب الراء الحمد والمقام المحمود ، ومالك مرتبة الجمع والحوص المورود ، وآله
الذين هم حراس حكمه لله الملك الممود ، ثم على جميع الانساء والرسل المكرمين ،
وساير الاولياء والصالحين (الف) .

(الف) - هم بطوريكه در مقدمه عرض شد كذب اتولوجيا را قبل از اين تمايق بمس تأليف
عارف بارع ومحدث محقق قامی سعيد قمی - قدم - قرار دادم وموصی ر كه فاصی حاشیه و
شرح مرقوم داشته بد مشخص نموده وشخص ماضر بكتاب اتولوجيا با سهولت می تواند پس
حواشی مراجعه نماید .

بدانكه عرض ارتاليف منتخبات چاپ آثار حكما و عرفای چهار صد سال اخيرست ، بری
آنكه مطالعه كننده بتواند كاملاً از اين تعليقات استفاده نماید اصل كتاب اتولوجيا را به تصويب
دوست عزيز ودانشمند بررگوار جاب آقاي سيد حسين نصر - «دام الله حراسته» قبل از اين
تعليقات قرار داديم .

حقير از اتولوجيا نسخ قديمی متعدد بدست ناورد وسهة سة قبل اعتماد همست كسه
در مقدمه مرقوم شد . از اين مطلقات بير دو سهة سة كامل بدست آورديم ، لذا ته چهار - ٤

أما بعد فيقول كاسد رأس المال، والمتوسل بالنسي والآل محمد المدعو (سعيد)،
 متعه الله بالعيش أربعين هذه تعلیقات احزاب فی سمعتها علی ارسانة امور وثة من معلّم
 الحكمة، ومؤسس قوانين الفلاسفة، العظيم ارسطاطاليس، الذي نقل اهل العلم الموثوق
 بروايتهم: ان سينا سجد للمرسلس صلى الله عليه وآله - ول فيه - «انه كان سينا»
 قد جعله قومه»

وايضاً نقلوا عن النسي - صلى الله عليه وآله - انه سئل عن ارسطاطاليس فقال: لو
 ادركنى لاستغاد منى» ويستغاد منه عابدة عمه وباحملة ذلك العظيم، بهذا أمقام الكريم،
 ودا لكتاب، مما تداولته اقطار اولى الالاب، فالمشصفون اهبوا العجز عن ادراك معناه،
 وآخرون اعترفوا بعدم الصعود الى مرماه. حتى انه نقل عن السيد الاعظم - انه قال -
 «قد طالعت هذا الكتاب من اذه الى آخره سبعين مرة» اى ابرهمت مقاصده «واذا
 كان الامر على هذا اشار، فما طمئت من لا نصاعه له في سوق المرفر؟» رئيس ساء
 الإسلام مع سعة نسل ناعه ورواج متاعه - بهوش كذا - للحوس في هذه اشحة، وعاص
 في هذا الحرا حصيم، لا تطلب ثب الدرة، براد كما سيقول من ارشاء الله تعالى انه
 استخرج حررات يعب بها الصبيس، ولبق بفلاذته الحوار، حتى ان متعصبة بعوا
 ذلك عه لخلالة قدره واشتهار قصه ولعمري الحسب ان هذا اكتاب يسر ممّا يدركه
 مدارك احكمة الرسمة، ان هو كما قال العظيم ارسطاطاليس، ان هذه الاقوال المداولة
 كالسلك بحوا امرته المطلوبة، فمن اراد ان يحصيا، ويحصل لنفسه فطرة اخرى،
 وذلك لان رموزات هذا اكتاب من العلوم انتى صدرت من انوار النبوة والولاية، كما
 يظهر لراصحين في علوم اهل بيت الوحي والرسالة الحميمة، ولا تكفى فيه سلوك طريق
 اسطر، من لا يدرك من ارتصاص النقي بالمجاهدات الشريفة، واقتفاء آثار اهل بيت

→

ميمر اثولوجيا مطابق لما قد حقّر وبه اين تعلقات به نحو تمام وبدون نقص منتشر في شود
 حقيق همان فقدان وسائل ووسج همكدر عاشق عدم معرفت می دند، وسمى توان در انتظار شمس
 ن اسباب كار به نحو اغلى و تمّ فر هم شود، جون فراهم بخود شد و بعد سيد جلال الدين
 الموسوى الاشيايى كتب الله له له حصى رجب لاصب - ١٣٩٦ - من الهجرة النبوية المحمدية
 عليه وآله آلاف التحية -

اعصمة . وبعم ما قيل : كل من نه أدنى خوص في هذا العلم الشريف ، لا يرتاب في ارتبة
 أصول مطالبة مفسدة من الاتبياء صيوات الله عليهم اجمعين ، وبحكم حكماً قطعياً لا يشوبه
 شوب شبهة ، بان القوة الشريفة لم يستقل سادراك حايا هذه الحقائق ، ولم يستند
 باستساط حديق بك ادعائى ، وان ذلك مقس من مشكاة اصحاب الارصاد والانوار
 الروحانية . وقد قال املاصو الانهى اساد المعجم الاول ، قد تحقق بي الوفاء من
 المسائل ، ليس لي عليها برهان . وسن ار ذلك الحقيق من طريق اولائه والكشف الروحي ،
 وجميع ابدان الحمايى ، بين الا وائى مع بضاض الكاشدة فسي طريق انعام واعين ،
 اسجلت ذلك متحاً الى مساء رب مدبه اعين وامرته ، موكلأ على الله مولى النعمه ،
 ومؤتى الحكمة ، والله المستعان وعليه التكلان .

قوله ، المترجم : « حدير » لكى ساعى « اى يسعى لكل طالب علم مرید من ثلاثه
 امور من الرؤوس الثمينة »

اولها ، معرفة المايه اى العائده ، سى هي عامدها ، اعين . اى مصدها في هذا السعى
 والطلب ، لاحتياجه الباعث الى طلبها ، اد مام تمت احتياجه الى طلب العائده من تصور
 مع ، لم يحسن الطلب ، فاسلام في قوله : لمعرفة لم يسع بالسعى كما ينادر الى انهم ،
 بل بمعنى من وفي اكثر اسج عانده مساء ، ولا يحلو من تكشف

والثاني ، ان يتصور قدر السعة بالغته والكثرة والحسنه ، عقوى بذلك طلبه ولضعف
 في لزوم اسدعى مسست المطلوب الذى انتهاء سبوكا صادراً عن النفس لتدميت الاساليب ،
 اى ترتيب اسلوب المقدمات اعاصده ، اى الموجهة الى غير يقين

والتدميت - بالتدال المهملة والميم والشاء المثله احراً اللتن وذكرا حديث
 والاخير انسب ووصف اليقين بالمريل لشك وصف كاشف ، لا اليقين هو الذى لا يرول
 تشكيك اهل الشك ، فاليقين يريل الشك عند الوصول به ، اى سبب انقيسات الى ماهو
 المطلوب من المقاصد والامانات

قوله ٢ : « وان لم يرم طاعة تصرفه » التوير لسكر . وحمه لصرفه صفة لطاعة ،
 وماء الموصولة فاعل تصرفه ، وهو الامر الثالث وهو لزوم الطاعة من لصرفه ما يلدقه
 ذلك المطاع ، اى المعلم اعى ما يعطيه ولو وصل الى ذوافه من الالتداد بالترقى في ارتياض
 العلوم والرياضات العمية السامية اى التى يطلو بالسعى وترفعه صاعداً الى عاية الشرف

التي هي معرفة الحق بالالوهية والربوبية ، أي بذاته وصفاته وأفعاله أنتى ينوحى أى ينوحاها ويقصدها المومس العقلية الواصلة الى العقل بالفعل بأسروع عطبيى أى بالشوق الخلى انطرى فى طبائعهم الى سكالفة الشريعة التى هي معرفة المبدأ والمعاد بالأنس العقلية

قوله : « قال الحكيم . » هذا كلام اعلم الاول للحكمة وما ذكره المرحم تمهد لذلك الذكر الحكم فى اوان كسبه قوانين مرمرين ، فى اراسع هو الاسار الكامل ، وان معرفة العس هو معرفة الله فانقول الاول هو اول اسع و آخر الدرك السعيا باصم وانكر المستع وما لاجله الكل ، يعنى اول اسقاصد فى السعل يدرك ويحصل آخر الامر ، مش ان العاية كما تقرر ، من ايجاد العالم هي المعرفة ، وهي اسما يحصل وتدرج فى منتهى مراتب الوجود وهو الانسان ، ومنتهى مراتب ذلك النوع هو الانسان الكامل الذى لا اكمل منه ومثل ما يقول اهل الحق ، من ان العاية المقصودة من ايجاد كل فرد فرد من العالم هو ببشاسيد المرسلين - صلى الله عليه وآله - وهو وان كان اولاً فى الوجود العقلى ، لكن بحسب الوجود التوى بعد على جميع درجات اسسوات والولايات كما قيل :

« اول فكر آخر آمد در عمل » قائم .

والقول الثانى هو اول الدرك ، آخر السعيا ، ومساء ان الذى يوحد اولاً هو المقصود احيراً ، فهو الاول الآخر ، مثل ما يقال . ان الفعل هو اول اسمدعات ، وهو آخر ستهى ابيه خلاصة الوجود ، بان يصير عقلاً بالفعل ، فيسهى الى ما اولاً ومثل ما يقول اهل الحق ، من ان النور الاول هو نور سبباً حاتم المرسلين - من - ويكون مصير الكل فى اقيامة ابيه بان يكونوا تحت اوائه ، وهو شاهد الف لكل والشيع لكل ، كف ورد نحر الاحرار المساقون الى الله والى جواره ، والسائقون فى مرتبة الوجود ، هذا ما حطر بالان فى معنى هذا المقال .

وقال بمقوسين موسى المتطبيب فى ترجمة القولين : آخر امر يشها ابتدائ دانستن

(الف) - قال الحكيم الشيخ النظامي « فقه » :

خطواى پسین ، و صلح اول

ای خشم پیمران مرسل

ما بود، وآخر داتستن ما، ابتدای آفرینشها بود.

قوله : « قالدي^٣ انتهيانا اليه » اول بالصب لكونه غير مصروف وضع طرفاى الذى انتهيانا اليه من العلوم الطبيعية والالهية اليه فى اول هذا الفن من معرفة الربوبية التى تضمنها هذا الكتاب، هو آخر المطالب الطعة والالهية، فان غاية الطبيعى ان ينتهى جميع مقاصده الى محرك لا محرك موفى، وعادة مقاصد الالهى الإنشاء الى علّة لكل^٤ لا علّة له

ثم اراد ان يبين أنّه كما ظهر من الابواب الطبيعية والالهية، ان الغاية لكل محض وطلب هو ذلك الحق ولأية لكل فعل وطلب من بعدا فعل. فوجب من ذلك النظر الى هذه الغاية وفي صفاتها الكمالية التى هي كالاعراض، واعمالها التى هي الاسباب انواعا فبقوله بعد ذلك : « فقد وجب النظر فيها » جواب قوله : « بما كانت » وقوله : « فان استقصاء المحض في النظر بعد المعرفة » دخل على بقاء الطلب والعمل وانتهائه، والابطال المحض حيث لا يسهو الى آخر والمعنى : ان استقصاء البحث معرفة المعرفة، فان جميع انواعها المذكورة في الطبيعى والالهى معلوم بالشوق المطبوع امحسوس فى دوائهم شوقا اريفاً، وان الكل يتحرك ويتوجه بذلك الشوق الى الحق اشادت التام وفوق انتمام، وانّه لما كان هو موفى اشعام واشتات، محركا لكل اليه بالكمال والتمام، كما قبل المولى المصوى فى منظومته المثنوى :

هيجانكه بفرارى عاشقان حاصل آمد از قرار دلبران

قوله : « الميمر^٥ فى أوائل العلوم مقدمة » فان السيد الداماد نعمته الله برصاوة : « الميمر بفتح الميمين (الف) من حاشيتى المشاف من تحت المقبة على الهمة او بصم^٦ الميم الثانية مفعول، اما من المؤامرد بمعنى المشاورة، او من الامارة بالفتح، بمعنى الوقت والعلامة والموعد، او من الامر^٧ بالتحريك، بمعنى اسماء والزادة والبركة، او بمعنى العلم الصغير من اعلام المعاور من حجاره ونحوها، او من الامر بفتح الهمة واسكان الميم واحد الامور، يقال : امر فلان مستقيم وامور القوم مستقيمة، او من الامر بكسر الهمة بمعنى القلب والعقل واسع، او من الامر بمعنى الامارة كتناهما بالكسر، اى الولاية والرياسة

(الف) - قال قده فى اوائل القيات .

أو من الإيثار، والاول أكثر شوعاً عند الأدبسي

قل علامة الرمضري في اساس البلاغة: «ابتعوت ما امرتني به، أي امتثلت، وفلان مؤتمر، أي مستند» ، ويقال: فلان لا ياتمر رشداً، أي لا يأتي برشده من ذات نفسه، ويقول امرته فاتمر، أي امتثل وأسى أن ياتمر، أي استبد^٦ ولم يمتثل، وقامروا القوم واتمروا وامتثل تشاوروا واشتوروا، ومرسى أي أشير علي، وتقول بعيد من الميمر، قرب من الميمر، وهو المشورة معمل من العوامرة والمبرر النعيمة «قلت: وباء الميمر - الميمر - ظ - ايضاً ميقبة عن ايمرة» الى هنا كلام السيد «رعى الله عنه» .

قوله: «القولانين^٤ المتعنة» ، ليس المراد بالافتناع هنا ما هو مصطلح صياغة اسطوانة لمفاته الاضطرار، وإنما امراد بها البراهين اموحية لكون النفس والاطمئنان لها حيث كانت مقدماتها اضطرابية بضطرار بعوس الطالبية سحق المسالكة سبيل اليقين الى قولها

قوله: «ذوات الأدب»^٥ لعل المراد بها ما يصحح^٦ عليها قول لم، وفي الجواب عن اللتم اما بالفعل او اعيان وكل ما به فاعل منه غاية لا محالة
قوله^٦: «وإن معنى الغاية» هذا هو معنى الغاية الحقيقية المطلوبة الذي هي منتهى انغايات ونهاية النهايات وهي درك الحق على ما هو عليه

قوله^٧ فإن اثبات امره لما قال أنما أنه لو لم يكن معرفه لم يكن طلب ومحص ومعنى ذلك نطلان بعثة الأنبياء واجتهاد العقلاء وارتياض الإوتياء والحكماء ومنه نطلان الحود أي^٨ كون العالم صادراً عن محض الحود إذ ذلك لا حل حصول المعرفة كما هي انقديسيات كنت كبراً محضياً فاحسبت أن أعرف فخلقت الخلق والا لا يمكن بالبحث والاتفاق كما زعم بعض الرادقة وبالجملة لا شك^٩ في وجود الطلب حيث يرى من سي آدم أنهم محوّلون من أول امرهم الى انقضاء آجالهم وعمرهم بل عند انظر اجبل جميع احراء العالم معطورة هي الطلب والحركة في الجملة لكن كل ميسر لما خلق له قال تعالى (انحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم اليها لا ترجعون) (الف) وقال سبحانه (الذي قدر ههنا) (ب) ولا ريب أن الغلب أنما هو لما يتصور أو ما في حكمه ونسبته لا محالة بالاضطرار والاحتيار الى

المطلوب وهو المعرفة اعني وجدان المقصود بالحركة اذ الكس عند اهل الحق شاعرون بما هو المطلوب له كل واحد على حسب درجته ومرتبته كما سظهر في مفاوى هذا الكتاب ان شاء الله فثبوت المعرفة دليل على سيرة العبد بل معها لان عدها يسهي ان يطلب ويحصل المطلوب وهذا قطرة من بحر لا ينزف .

قوله ^٨ ، اذ لا يحور قطع مالا غاية لدى ، به واليه اراد الله اذا وصل الى اعادة حصل الكون ، فالحركة بعد الوصول الى الغاية والنجاة في حكم الحركة اي مالا غاية له مع السمس بالغاية ، وذلك شيع في اسبابه

قوله ^٩ « فالخير في اول العزم » هذه اعمده في « باستم من حيث الاعراب والمعنى ، وبما تعرض الله كما ان ما ذكر في عم ما بعد القطعة من المسائل الالهية ممّا يعين في هذا الترخيص الذي تصدده كذاث عالم الطبيعة ومعرفة حقائق لكانية معينة على سل العبة اي هي المقصود من ابد ما يريد الاله عنه في هذا الكتاب ، يسعى للسطر في هذا العلم الذي هو في فترة الحكمة المتعارفة ، ان سر من نفسه بالرباطات العلمية ، فيكسب حيلًا وافرا من العلوم الالهية ، واحد صبي كمالا من اعزوم الطبيعة ، بحيث يحصل له العبر والعشوق عن ارادته في العلوم الطبيعية ، فانها كسب لهداه بدرجة اعليه على هذا يعني ان كون قوله « معرر الشيء » مقصور اراد ، وقوله ، « العار » معمول تصدده ، او يحكى او يكون او او في قوله « وقصده » كما وجد في بعض النسخ تصحيف من النسخ وفي النسخ اي لم يوجد او او . قد سقط من ، من قام بالنسخ واما استخراج ، فمردسه خروج من فود الحكمة الرسمية ، وخلاص النفس من اسر استنور و خسب واستخرج واستخلص التي ساعته بين عبء القشر وارباب اسحت واحدل ، ولا بد من ذلك من بشر اسس بالرباطات المكررة والمجاهدات الشرعية ، ونصحية الحاطر من احبال اسامه هيمنة اشطابه ومخاض اسطر بالعبادات الالهية والادكار القدسية ، وفراء الكلمات الرابطة وتطهير القلب من اصبغ ادميه والآراء الباسية والعقائد الفاسدة حتى يكون من اهل العطرة الثانية ويسلك المسور الذي وراء العقول المتعارفة ، وعمر الله انهم في الهدى والخاتمة

قوله : « مطاطا ^{١٠} فوسقى » هذا الكلام في معرفة الله تعالى من اثبات وجوده ووحدايته وصفاته اخصى وكمالاته العليا ، وانه الفاعل بالحقيقة واعادة المطبوعة

وخلصه ما أورده أبو بصير الفارابي في ترجمته أنه تعالى أول الأوابس وهو الأول والآخِر والظاهر والباطن، وأنه عليه اثنتان الأشياء ومهيبتاها، ليس فيه بعض ولا قوة، وليس كمثلته شيء، ولا في مرتبته شيء. ولا لوجوده سبب، ولا غاية لوجوده، والا لتقدمت عليه، ولا له صدق، والا لكان لعدم صده دخلا في وجوده على ما هو شأن الازدواج، على كل شيء. ولا له مدد ولا صورة، وأنه فوق النعم، بمعنى لا درجه وجودية ولا كمال وجود إلا منه، ولا نحو منه شيء. وهو حلو عن كل شيء ولا يعرف عنه شيء (أما) ذكره.

وسبب وجوده بعينه بعينه، ولا لارتفاع الإتيان، ولا من نوع وجوده وجود، والا لم يكن فوق النعم. فهو الواحد العزدي، وهو العالم بذاته، فكأن عقلا وعدقا ومعقولا. وحكيم بمعنى أن له أفضل علم بأفضل معلوم، وحكي كذلك، وهو أحل مستهج بذاته، إذ ليس شيء خارجا من ذاته. وهو بكل شيء محط ونعم ما قال أبو جرحم فسي ترجمته بالعربية بعد وصفه سبحانه وتعالى بصفاته الكمال من العدل والحكمة والحد والحياة والقدرة والوحدانية الحقيقية ما عثرته.

وهو انكاهه كنهه أي أنها حق تعالى را بحواسه به آں حواهم كه این چهره تمامی اوست، چنانكه تمامی ماست، بل كه چس گوئیم كه تمامی این چهره اوست تعالى قوله: «كيف» فاروق العالم العقلي.

فيما سبب إلى الشيخ الرئيس من تعليقه على هذا الكتاب المصطب. أنه من «نيس» يعني، أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تسرع إلى البدن ولا ملاسسه، ثم صارت إليه، فإن هذا أمر قد سار استحضاره في الكتب. وإن كان النفس مع ذلك لا يعوت «ثم ذكر لذلك معنى لا يليق أن يسبب إلى نلامه» أقول أم أولا. فلاستثم أن المعلم الأول أراد أن نفس هذا النفس الإنسانية على أنه يذكر بعد كلام في تعصيل النفوس الحربية بقوله: «وأما نفس الإنسان» سلبا، لكن أراد نوع هذه النفس، والأنواع القديمة على رأي الشيخ الرئيس، وجمهور الفلاسفة، خصوصا أراد بها الحقيقة العقلية التي لها عندنا كما قاله بعض الاساتيد المأثرة.

وأما ثانياً ، من قوله : « وإن كانت مع ذلك لا يموت » بعد أنه فهم من قول المترجم - « وصحَّ أن النفس ليست محرم وأنّها لا تموت » أن ذلك استدلال على هبوط النفس بعد وجودها قبل البدن ، وليس بذلك ، لأن ذلك كان طريق المرحمين ، بل على صاحب الكتاب أن يشير إلى خلاصه ما سبق في الباب السابق ، أو الكتاب المتقدم ، ثم شرع في المقصود ، ولمّا ذكر العوض من تحقق إحتذار هذه النفس أن تُسَرَّ كيفية صعود النفس الانسيائية إلى ماددت منه ، قال « قد مرّ عما من اثبات بقائها فلنذكر كيفية رجوعها » فعلم ذلك ثم أن المراد على ما ظهر من هذه النفس ، هي النفس الملكوتية الإلهية على ما في حصر مولانا اميراجؤنس ، عليه السلام ، وإن معرفة العالم الحق هو توجه إلى اصلاح افعالنا التي تحتها ، كما يؤمى إليه قوله : « تحرّك من افعالنا الأولى إلى العالم الثاني ، ثم إلى العالم الثالث كما سيأتي » وهذه النفس هي الروح المتدبّسة وأوصيائه - صيانه عاينه وعبيهم - وأنّ النفوس الكليّة وأجزئيه هي وجوه تعلّقاته المحصورة بنظام من الفضاء الكلي والحرثي ، ومن اليس كما يظهر من كلامه ، أنّها صادرة عن العقل ، متصلة به ، بمعنى أن العقل له استعداد شوقاً ، كاتب هذه النفس الشريعة ، فهي من العالم الثاني والثالث فصلاً عن الرّاح الدنيّة ، وأنّها انقيص على الكلّ ما استعاضت من العقل . فنصّر

قوله : « أن كل^{١٢} جوهر عنى فقط دو حاه »

قال الشيخ : « أي معارف لمادة فعل ، أي ليس وجود ولا كمال وجود أن كان عقلياً بريئاً عن المادة برأية مطلقة إلا وهو موجود له بالفعل ، بفعل ذاته وما يلزم من معقول ذاته من مادة وتوانيه عقلياً بالفعل وأنّها كان عاتلاً بذاته ، لأنّ ذاته محدودة عن احاداة ، مستقلّة ، وكلّ محدود كذلكه فاما أن يصحّ أن يعقل ، أو لا يصحّ ؟ والثاني جميع ، إذ كن موجود فعلى أن يعقل ، فصحة المعقولة أم كان صغيراً فيه شيء أولاً والثاني لا يصحّ في المعرّد ، إذ كل ماله من الأحوال فهو بالوجوب ، وكذا لكن ما يحور افسرانه ، وكيف حانه مع نفسه ، إذا عقل ذاته فالمعقولات التي تدور ذاته تكون معكّة به أن يعقدها ، والممكن في مثل هذا الجوهر واجب ، إذ هو جوهر لا يتغيّر ، وهو على كماله الأول ، فتكون المعقولات بلا واسطة معقولة له ، والتي يلزم من اجتماعهما أيضاً معقولة له ، فيكون العالم العقلي معقولة له ، وهو الحياة العقلية ، وأنها أفضل كل حياة والدّها فونه » في

العالم العقلي ، أي عالم التحرد عن اعلاني المديئة ، وقوله " ثابت فيه دائم لا يرول عنه ،
أي ليس هذا التحرد واستمراد يكون في وقت دور وقت ، من دائماً ، لأن سببه وهو
الاستكمال ، كمال الاوان ثبت قديم ، ولا مبر به بطله . ولا كمال سحره ولا يشاق عبر
ماحصل به " انتهى كلامه مع بعض زيادات وتحسين

واعول : فور استرحم " ان كل جوهر عقلي مسدء حرة فذلك ، كما يظهر من
ظهيرها وقوله " دوحبة " بالرفع في بعض نسخ ، لينة بالحمل على اسم ان ، وذلك
يجوز في غير اعطاف والحدة هي مبدأ الإدراك والفعل ، فمن كان ادراكه اشرف كانت عقله
وقبله ارفع من مباشرة الحركة والتحرر والالة ، يكون حبة اعلى واشرف ، وما يكون مبدأ
ادراكه نفس مبدأ فعله حتى يكون ادراكه بعينه فعله ، فكان احق بهذا الاسم سرانته عن
هذا اسحر من التركيب ، فالجواهر المعشقة ذات حبة اشرف من عند هذا المعنى ثم
ذكر اوصافاً لهذا الجوهر اولها ، انه معنى ، أي وجوده انه نفس كما يؤمن به قومه ، فقط
ثم " به دوحبة عقلية ، أي نفس اسبه نفس مبدأ ادراكه وفعله ، وبأنه " انه لا يقل
شئاً من الآثار ، أي لا نفس اثرأ باستمر اني صاحبه ، والا فاعمل نفس النفس دوماً من
المبدأ الاعلى

ثم فرغ من ذلك احكاماً ، منها ، انه ساكن في اعدب العقلي ، ليس هذا السكون من
يقابل الحركة ، لأن كتبهما مسد عن عباد اعمل ، بل هو شبيه بالسكون ، بمعنى عدم
التوجه الى غير مدنه ، كما يطلق على توجه النفس الكبر الى اسوأل بالحرارة والمواد
والسلوك ، مع كونه ايضاً لم ترفع عن مقامها كما سبصرح بذلك فيما بعد .

ومنها ، انه ثبت في اعالم المعنى . وسونه هو استقراره في معنائه ، بحيث لا يشغله
امر مما كان عنه من النظر الى عقله مدنه ، والايار انه حصة من لغته .

ومنها ، رواه في ذلك الاسراف لا يردل بصره عنه صرفة عين
ومنها ، انه لا يست الى موضع آخر ، أي لا يستدل مرتبه في الاستمرار والاستمرار .
وان كانت معادلة لمرتته في ذلك ، لأن لكل من الامور العالية مرتبه لا يحفلها ، " ومف
منها الا له (الف) مقام معلوم .

واسئل بالله لا مكان له بتحريك اليه غير مكانه، أي ان وجوده وانتيبه هي نفس مكانه ومرتبته، فلو كانت غيرها، لامكر الطيف كما في استكمالات طاسي اكمال، اذ ليس فوقه مرتبة، وهو ظاهر ولا يتوجه اي مسوى مدته من الامور اسي بجهه، هذا باسطر الى نفسه، وكذا لا يساق اي مكان غير مكانه هذا بالبطر اسي عرود، وليس ههنا الا مدته وهو سبحانه لما حقه جعله تاماً بحيث لا يسع قوة الامكان انه "مه" فالي اي وجه يساق، ارم فيه بعض. هذا حرف وقد سمعته تعاسير اشبه وعرو

قوله: «وكل جوهر^{١٣} عقلي له^{١٤} شوق»

لما ستر الشبح النفس اسي في الاسرار فان فيها، «اي من حيث هو جوهر مستمن عن ان يقوم باعادة» سالة شوق اي يشرح ان يحصل له شيء غير حاصل له، فذلك الجوهر بعد ان جوهر ائدي هو عقل فقط، اي من حيث ليس واحداً لكما في اول ما يتجوهر فهو في درجه رتبة، في لا يكون عصباً صرفاً في فوام ذاته وفي كمان ذاته التي يتلوه، بل وان كان من حيث ذاته مجرداً عن اعادة - فانه من حيث كمال ذاته الذي يكون له بعد ما لم يكن يحتاج الى مادة.

واما الالهيان عسى ذلك، فقد صحح. وهو ان كل حاله يكون بعد ماله بكر، فانه تنعلق بالحركات الجسمانية. ونسب الى الحركة اتمسده، فان ذلك الالهيان لم يعم من حيث ان التحدّد والتعشّر جسماني، بل من حيث هو تحدّد وتعبر، واذا كان كذلك، لم يحر ان يكون مثل هذا الجوهر ائدي ليس به كماله مع اول جوهره عصبياً صرفاً؟ اي مجرداً عن المادة وعلاها من كل وجه «اجهي كلامه

اقول انظر كيف تكلف في تصحيح ما رعمف وصرف الكلام عن وجهه الى ما لا يرصى ولا اراد قلبه، لكن ما احسن هذا التكلف والمحتشم، لو كان كما قاله فالحق الحقيقي بالنصديق بعد مادريت، ان امراد به النفس الكل، اي انفس المملوكية الالهية، ان العقل الذي هو عقل فقط ما دام يتوجه الى ذاته، فهو كمال هو، وبه عقل فقط، فليكن نظر الى نفسه وانها امتلات من نور مدعه وانها كل المعقولات التي كل واحدها حقيقة اصية لموجود موجود، وان تلك الحقائق الاصبية التي بصطلاح آخر اسماء الله الحسنى وانوار جماله اقبضت الحلاء والظيور اشتاق العقل ائدي هو حملة تلك المعقولات الى الظيور انصاً، فصدرب ع. احسن الكلية الالهية، فاسعن عقل ظهر

نصوره الشوق ، وهذا معنى قوله : وكل جوهر عقلى له شوق . فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له ، ثم سَنَ ذلك بقوله : وإذا استعاد العقل أى العقل فقط شوقاً منا أى اذا ظهر له شوق حسب ما ذكرنا ، سلك ذلك الشوق الى مسلك ما ، ولا يبقى فى موضعه الاول .

قوله ^{١٥} : « وإذا استعاد العقل . » لعلَّ الشيخ مراد العقل بالياء تحتانسة ، وجمعه على نفسه ، فقال : كان عنده لما يشاق اليه فى سبيل غير سبيل النفس ، فإسبيل العقل حتى ساطع لا يحصل فيه اشيء بسبب الله سالك وسبب نفس فى جوهره ، فان كان يمكنه ان يعدم ذلك ، وكان له ان يشاق الى معروضة ، لزم ضرورة ان يطلب من خير بتعبير لا من خير الشات . فان خير الشات لا ينحصر عليه بآرائه انفس بل لمصور فيه واحساس منه الى صغار يحصل له فى « سبب آخر هكذا وحده فى نفس السطح . عرضة واسمح وانت قد مررت ما يكفيك .

قوله : « لانه يشاق الى الفعل كثيراً » لعلَّ لم يوافق هذا الكلام عرس اشيع قال : « فيه تحريف ، لا انفس لو كانت رات العالم العقلى ، لكانت اسكنته ، لانه رؤيته اشيء هو قبول صورته ، ولكن معراه الى ربه الاشياء انى فى النفس . أى يشاق الى ان يراها فى العقل . وبالجملة لانه اششوى يكون بحضرة عن متصل ، كمن يشاق الى الجماع ولم يعرفه ، كحيوانات العصر الباطنة فى ذلك ، فانها تشاق الى جماعه لا تفصل الا عند الليل » انتهى

اقول : رحم الله الشيخ ، كيف تحشم لصرف الكلام الى مازعمه ، وقد قال فى عرس موضع من كتبه « كل عالم يصل فهمك ، فدره فى نفعه الامكان » وعلى ما حققنا ، فرصة ان العقل لما نظر الى ما ادعاه فيه من الحزائن انى عنده ، واحواهر العقيدة انى فى تلك الحزائن مع ما فى دوائها من طلب الطهور فى المظاهر ، فصار هو نفساً اشتاق الى الفعل والاطهار والى ربه الاشياء ، حيث يظهر ذلك لطهور آثاره من الحقائق التى رآها فى العقل ، أى فى مرتبتها العقلية التى كانت عليها حين ما كان عقلاً فقط ، ومن هذا اتبع قوله : « فالنفس عقل تصور » ، نصوره الشوق . فتصبر

قوله ^{١٦} : « كالمراه التى قد اشتعلت رجاءها المحاص » هكذا فى النسخ التى وصفت اليها من قوله « اشتعلت » بالهمزة ، والظاهر عدمه ، يقال شمس الباقية لقاحاً ،

كمرح مقبلة ، واما على الأفعال فتناثر ، يقال اشمل العقل أى القبح ، اللهم الا ان يقرء على المحلول ، ولا يحلو من تكلف ، واطاهر ان أهمره من زبدت السباح ، او لسلب أى قدحان وقت وضع حملها ، ومحضه أراد محاصاً ، أحدها انطلق ، وهو وجع الولادة قوله^{١٦} أى ان يخرج الى العقل ما فيه من الصورة أى مثل حكم امرأة ذات المحاص هذا العقل الذى كلامه فيه اذا تصور صورة الشوق لشمسك الله ، أى للأمر الذى اشاق اليه العقل ، وهو ان يخرج الى العقل باظهار ما فيه من الصور بمقبلة أنتى هى حرائر الله ، حيث قال «وما من شيء الا عدنا ألف حرائره» معنى هذا لعدة أسى ، مصصف ، أى التفسيره . ويحمل ان يكون تأكيداً ، او تكريراً تقويه ، الله والشيع قدّر فعل الاحتياج هالك ، فقال أى احياح الى ان يصير ما فيه بالقوة من الاستكمال بالصورة العقلية موحوداً بالفعل ثم قدّر ، ويجب ان يعقل ، وشه شوقه الى العالم انحسى ، لما بين الله العالم الذى بطب فيه اسجد انتهى

وذلك على رايه من حمل النفس على نفس الانسار ، وبطه تصرحاب اعترجم بلطف العقل من تضعيف الكلام ، وهذا من هذا اعطيه عجب من العانه ، ولا حل ذلك رعم بعضهم ان هذه التعميمات ليست منه ، وليس بذلك السعيد

قوله : «ويمحّص .» نائب والصد الممحّص ، تعشّل من احصاص ، أى بأحدها لوضع ما فيها من الصور بمقبلة ، واخراج ما فى حرائرها من الحواهر البورته ، أى باط الظهور ، ونطمح الحسنية ، لاجل شوقها الى العالم الحسى الذى هو شوق المعاملات وسدر خروج «ربة الله التى اخرج اب اعاد» من بحار كرامته

قوله : والعقل اذا قبل الشوق^{١٧} سغلا تصوّرت النفس مه افول ليت شعرى ما يقول الشيخ ههنا ، وذلك لم تعمّر من ليله ، وانما تعمّر من لب بعده ، وعلى أحسنه هذا نتيجة المقدمات التى ذكرها ، وقد ذكره أولاً فى تعميم الجوهر العقلى ، فكّره ثانياً للتأكيد وطريقة الاستنتاج ، والحاصل ان العقل فقط لما نظر الى نفسه والله امتلا من اوار عظمه البارى حلّ حلاله ، وكاسب تلك الانوار بحسب دواها لطب الظهور والاستحلاء ، وليس العقل الا حمة هذه الانوار ، واشناق الى الظهور من غيب الاستبصار الحلقى ، وقد كان

(الف) - من ١٥ ، ٢١ ، وان من شيء الا عدنا خرائته .

(ب) - من ٧ ، ٣٠ .

يتأتى ذلك من المراتب التى تحته، إذ فوقه عبد العيوب ، وكلما برز الأمر سفلًا ، ازداد ظهوراً وصار الإحمال تفصيلاً ، ومنهى ذلك استمر هو العالم المحسى الذى هو الشهادة المنحصنة لمقابلة لعيب العيوب ، فلا محالة صار العقل ذا شوق ، فلما بصّور العقل بصورة الشوق ، صار نفساً ، وبصّور النفس وصدره ، بصّور نفس عقى بالذات . كما أن العقل نفس باهر من حيث بصور النفس بالشوق ، فصار نفساً قوله^{١٨} : « فالنفس إذا قبل الشوق »

قال الشيخ : أى ، أن النفس جوهر عسى محرراً عن أعاده ، وقد صار له^{١٩} شوق إلى العالم المحسى فيما صار له هذه الصورة . وبها يستعمل العالم المحسى يكون نفساً ، وإنها أنما هى نفس ، لأنّها كما أن جسم إلى انتهى ، وهو كما يرى قوله : « غير^{٢٠} أن النفس »

قال الشيخ . « قد يكون ما نستكن به معاً يشوق إليه امرأ كنياً ، وقد يكون امرأ حريئاً ، فإن كان امرأ كنياً ، صورت صورته الكلية ، لفعل وتصرفه فيه تصرفاً كلياً من غير أن يفارق عالمها العقلى الكلى^{٢١} » انتهى

أقول ، أعلم أن فى قوله « بصّور صورة شوق » لمساك الله ، تصرّح بقاعده شريعة عالية ، هى أن النفس كلّما توجهت إلى أى شىء ، وبها بصّور صورته ذلك الشىء ، كأنه ذلك الشىء . ففعل الأمر ، أن النفس الكلية المكونية ، إذا اشتاقبت شوقاً كلباً بمصاح كليه من جهة تقدم جس . بصور الصورة ، أى النفس الكلية فعلاً ، أى بالأظهار ، أى ناز يظهر بصورة النفس لإحدى الكرات استعاريته وما فوقها ، ودورها تدبراً كلباً عقياً من غير أن يصور فى أحرامها بحيث يفارق عالمها ، كالأمر فى تصويره بصور النفس الحريئة التى هى صورة بصور الكنية استعاريته . إذ كل^{٢٢} ما فى العالم الأسفل ، فاما تدبر^{٢٣} من سماء إلى سماء ، التى أن باتى إلى الأرض ، ففى كل سماء لتدبر الحريئات صورة يناسب مرتبه تلك السماء . وهكذا فى مرتبة الصعود عملاً . كما أن دانا ، فإنها إذا اشتاقت إلى الحريئات ، فصارت معها بسبب عالمها ، فشرفت أشرايع وبشت الأنبياء لاستخلاصها

قوله : « من تدبر^{٢٤} عنهما أقربه . » يظهر منه أن الإحراء السعاريته علل قريبة لعزائيات هذا العالم

قال الشيخ: «وذلك لأنَّ العمل القربة أصبحت الصور بالموادَّ» ، لكنَّه يجب أن يعلم أن مصيب الأحرام سماويَّة الإعداد والتهيئة ، لما أن تصوير النوعه دليقة من المبادئ الغير الجسمانيَّة، إلا أنَّه ذكر الأحرام لأنَّها هي التي تعيِّن الصور من المادى على قياس ما هي فيها، بكن إذا اتَّصفت بامتهد السماوى، حاطت قرائن لم يكن معها بدَّ من الأفعال والأنفعالات من الأمور استمائيَّة والأرضيَّة ، حتى صار لكنَّ منها مصيب بحسبه . «
وقد ذكر في تلك الحاشية تجرئنا نفس للمقولات وتفسيرها حسب ما فهم من النفس ، لركناها لعدم العائدة .

وأقول : يظهر من مذهب أرسطو أن المحرك الأقصى في الحس هو الال، وفي النفس هو الظاهر . وقد بين أنَّه ليس في هذا كمانه دور مبدأ من خارج، وهي الأحرام المادية على رأى أرسطو، والنقل الفعل على رأى ماحرى السلاسة . وأما الحيران اجولت من عر التنازل واشتات، فالمحرك الأقصى على رأى أرسطو هي الأحرام السماويَّة تتوسط القوى السمائيَّة التي يفيض عنها، وعلى رأى المتأخرين هو العقل الفعال . ومعتد أرسطو أن المغير والمكوَّن لا يكون احسماً أو قوة في جسم، وأن العمل الذي هو به يدا تغيَّر لا يحصل إلا عن افعال متغيَّر ، وليس يمكن أن يكون افعال لتغيَّر شيئاً ، ومفاعل لهاية المغيَّر شيئاً واحداً

قوله . «ل يكون به»^{٢٢} وحارجه به «أى إذا صارت النفس الكية الى الأشياء الحرئيَّة ، ورسمها باحسن وقمة ، ودنوتها أصح تدبير، ليس ذلك بل مصير محصورة فيها بل خرجت من ذاتها، بل يكون داخله فيها، بحيث كانها صارت طبعاً، لكن خارجة منها، حيث لم يحل فيها دخول الصور، وطبقت ذاتها بل أن اكتست مكنات رديَّة صعب خلاصها من البدن ، كما يشير إليه بقوله : الا تعجب شديد .

قوله^{٢٣} : «محرَّك من العالم الاول اولا» ثمَّ الى العالم الثانى ثم الى العالم الثالث .
في بعض النسخ : ثم الى العالم الثانى . لكن وجود كلمة من استغنى عن ثم . والشيخ لم يتعرض لهذا ولما بعده الى الكلام في النفس الانسانيَّة لامتتاع انطاق ذلك كلَّه ، لما ستر النفس اولا وعلى الحصة

فالاول ، هو العالم العفلى وعالم الغيب والملكوت الاعلى وعالم الالهوتة .
والثانى، هو العالم النفس وعالم المثال وعالم الاشباح وعالم الروبيَّة وعالم الامر

والثالث، عالم الشهادة والراح الكسفة من الأحرار السماوية والأرضية وعالم السمك

وعالم الحلق

قوله ، «لأن العقل»^{٢٤} لم يعارفها «أي أن النفس مع سؤكها تلك المواقف الثلاثة ، لم يعارفها العقل ، لأن النفس عقل تصوّر بصورة الشئ ، فاعقل باطنها وفي سبيل النفس وتكوّنها يصنع الله لم يحتج حال العقل ، ولم يرح من مكانه ، فاعقل بفعل بالقيص الواض وامتد المصل إليها من العقل ، فلا يعاد كلفها في الحقيقة ، وأن النفس واسطة مسرلة الآلة لعقل ، فجميع الحس والهاء والكمال في عالم الحس من العقل

قوله^{٢٥} : «لأن العقل» يظهر منه ، أن القوة الحسية لا تعوى على الأفعال الدائمة ، فإدوام الفعل من النفس أشبه هو من جهة العقل ، لأن حيث أنها صورة لتجسيم قوله : «وأما نفس»^{٢٦} سائر الحيوان ، أراد أن يبين ظهور النفس في الأشياء الحسية الحسية ، فذكر الحيوان أولاً ، وأن كان أول مظهرها أساس ، لكن لما كان ذلك في الحيوان أظهر ، فقدمه ، فالذي في الحيوان وأن سنك خطأ ، لكن بعض الحيوان ممّا يمكن أن يصل إلى الإنسان ، فخلص من الضيق ، فكانه لم يخطأ ، وبعض منه قد خطأ صريحاً بحيث لا يمكن له التخلص ، كالذي في السمك ، ومع ذلك لا يغى ولا يموت ، فهي عند فساد أحدها رقية في عالم الروح هوية لها المصادرة ، محشورة في صورة مناسبة لهيئتها الحسية بحسب أنواعها المتحددة ، متصلة برتبة نوعها وسطح طينها ، وهو من القوالب الدالة في الصنف الأخير من أفعال العرشية

فمنها ما يوسّط بينه وبين معارفه أن كان في عالم الشرب ، نفس أساسية ، وهو رتبة نوع الإنسان ، أو نفس حيوانية أو نفس نباتية على اختلاف أشرافه فاعقل إلى هي مبادئ الطبع الحيوانية التي لها نفس مشابهة ، ترجع إلى النفوس أيتها ، مع لقاء تعددها وامتيازها

وأما النفوس الحيوانية الحسية فقط من دون تخيل ، كالحشرات وأمثالها ، فهي عند فساد أجزاءها أيضاً لا يفسد بها قضاء ، لكن لا يبقى متمايزة ، بل يتشبه برتبة نوعها كالاشعة تنبع الشمس حيث تعبها ، وأن تعددت وتمايزت بحسب الروايات فافهم

قوله «وإن»^{٢٧} العلى «بأنها على المجهول ، أي أن واحد في هذا العالم نوع من أنواع النفس في أي مرتبة ، كانت حيوانية أو بسمية أو سعية أو حشرات أو غيرها .

قائماً هو من تلك الطبيعة الحسية ، أي النفس الكلية التي هي عقل بذات ، فذلك النوع أيضاً ينمى له أن يكون حيالاته صدر من تلك الطبيعة الحسية ، وبسرى الحياة مه إلى الجسم الذي صار إليه .

قوله : « وكذلك النفس^{٢٨} » السات . أي مثل ما قلب من انجوار يحرق في البيان ، وأنه ذو حياة ، إلا أن^{٢٩} من اسأحياء محلقة بالشده والضعف وسعه المدرجة وصيقها ، فإن النفس كدتها انسابها وحيوانها ونباتها كلها انبعثت وصدروا من مداد واحد ذي حياة عقليته دائمه باقية عبر دائرة ، إلا أن لكن منها حياة نليق مرتبتها من اشرف والحسنة والقوة والضعف ، وكل تلك النفوس حواهر غير جسم وغير فاسل للنحرية بذات ، وإن قبلت بالمرس كما سيأتي بيانه في موضعه .

قوله . « وأما^{٢٩} نفس الانسان ، قائماً ذات احراء ثلاثة . » لا يذهب عليك ان ليس نفس الانسانية محرية بهذه الثلاثة مقسمة ايها ، بل المدرك والمحصرك والسمي شيء له قوى متعددة ، كمن قوة قوى حاذمة ، فاحذر كل جميع الادراكات وانمحرك لكافة انحرافات المصادرة من اعوى ، محركة حيوانية والنسانية والطبيعية هي النفس بوحدةها الجامعة ، لأن لها من مداد حدوثها مع البدن استكمالات وترقيات من كونها بحسب آثارها صورة طبيعته ثم نفسانية ثم حيوانية ، إلى ان يظهر انساناً ، وكلها وصيت إلى مرسة كمائيه ، كانت حيلتها اكثر وشمولها على المرتبة اتم^{٣٠} ، فمفس الانسان تمام لجميع ماسبقه من الانواع الحيوانية والنسانية والطبيعية ، وتتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يرد عليه ، فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته بصورة الكل منها (الف) عارف

قوله . « وهي^{٣٠} معروفة للبدن عند انتفاضه وحله . »

قال الشيخ : « أي الاساسية التي هي الاصله ، ولها هذه القوى ، فإن الصحيح ان^{٣١} للانسان ولكل حيوان نفساً واحدة ولها قوى عديدة ، وأنها الاصل لانبعثت القوى ، وأما أي قوة يبقى معها فهو بحث آخر ... » انتهى .

(الف) - واعلم ان جميع ما ذكرها المحشئ السحقي مأخوذة عن مواضع متفرقة من كتب صدر الحكماء واستاده لمحقق الميرزا تلميذ صدر الحكماء وهو اخذ من استاذة بصير ببح عباراته سجال

أقول - هذا الكلام أشد إلى مسألة شريفة توحيد النفس بالنسبة إلى قواه ، يعني
أن الحق المدرك للمع لتبصير ما قل أعادى المسمى أبوت في الجسم الحيواني أمحرك
أما في الحواس ، شيء واحد هي النفس - وقد أحسن عزم - فذهب جمع من الناس
بعوضاً كثيرة مدَّرد بعضها حسنة ، وبعضها مفكَّرة - وبعضها شجوايته ، وبعضها
عصبيته

وذهب الشيخ إلى أن النفس واحد - لكن يفعل بعض الأفعال بدانيه ، وبعضها بالآلات
مختلفة يصدر عن كل قوة فعل خاص

أما المنكرون لتوحده ، فقالوا - أن حركات النفس الخمسة ، وأحوالها بالنفس
الحساسة دون المفكَّرة العقلي ، في كل واحد مع عدم الأخرى ، علمياً ، تبعاً
مصدره ، إذ لو كانت واحدة - لسمع حصول واحدة إلا عند حصول الأخرى ، وهذا كما
نرى ويس هب محل النفس والإبرام

وأما الموحِّدون ، والشيخ وإساعه ، فقالوا - أن قد دنا على أن الأفعال المختلفة
مسببة إلى قوى متخلفة ، وإن كل قوة من حيث هي لا يصدر عنها إلا نوع محصور
كما في كتاب النفس ، فهو لا وجود أمر مشترك لهذه القوى يكون مصدرها ، لا سمح
مدومه بعضها بعض تدره ، ومذاعفه لآخر تدره ، ولو لم تكن القوى مرتبة حسب أمر
بربطها ، لم يحصل بينها اتصاف ولا امتناع ، ثبت وجود شيء مشترك ، وهو أما جسم
أو حال فيه ، أو من كذا ، والسمم الأول قد نقل في كتاب النفس - فظهر أن مجموع
هذه القوى شيء واحد ليس بجسم ولا جسماني - وهو النفس هذا

لكن الحق المحقق بالتصديق في توحيد النفس ليس ما هو الظاهر من أحوالهم ، بل ذلك
أرفع من أن يصيب أنه إندي الحكماء الرسمة - إذ التوحيد النفس أعلى من ذلك ، ومن
عجز عن توحيد نفسه ، كيف يقدر على توحيد ربه ، وهو أن يعتقد أن النفس تعقل وتحس
وتصور وتسمع وتشتهي وتعي بقوة واحدة هي نفسها ، لكن لما صارت إلى البدن (الف)

(الف) - إن مسألة كه هيج من محدد نام لعقل منسب إلى تعقل منسري بتدريج ، جيون
محدد تام ، لذات دمره مقدم برعوس قرر ردار ، وإن كان كه جميع صفات وشئون نفسي وي
أن تعقل ذات وتعقل معقول جود وعقل وصدات وصدات جود ، عشار كونه عن

وهو أمر متعسر منقسم جعلت لإدراكاتها المختلفة، حيث كانت هذه الأشياء موضعاً لمحالته والتحرية، روارن وشايت لمدر كاتها المحالعة - وإنما يدركها بقوة (الف) واحدة، كما أن صعيقات قوة البصرة يصعب رجاءاً لا يدرؤ به، فهل يجوز عدل أن يكون تلك المرحلة صبر، فكذلك في النفس، وسر ذلك أن للنفس الأساسية مقامات ثلاثة: مقام العقل والقدس، ومقام النفس والحياء، ومقام الحس والطبيعة. وكلها يوحد لها من الصفات والأفعال في شيء من هذه المقامات. بسبب هذا في مقام آخر، فهذه القوى الإدراكية والتحريرية موحدة في مددة نفس بوحودات متفرقة، لا سيما مادة موضوعات للاحلال والتحرية، فلا يمكن أن يكون موضع البصر موضع السمع وهكذا، ثم أنها موحدة في مقام الحال وعالم النفس الحيواني بوحودات متمردة، لا مثل ما يتمسك ويخلف في إمادة انحصارية، بل موضع واحد بل لا وضع هناك. وفي حس واحد مشترك بسمع ويرى وشم، وهكذا من غير أن نسهم احسن المشترك ونفرد ما أصعبها، وأما في المقام العقلي للنفس، فجميع موحود بوحود واحد مقدس عن شدة الكثرة والتعقيد، لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة، فلا أساس عقلي ذو حسي جميع أجزائه التعقيد وفواه في موضع واحد لا اختلاف فيه كثرة بالحقيقة كما ينبغي التصريح بذلك في كلام أرسطو فيها بعد

→

لحب ملحق ابتداء الكل غير متمسك وغير ذي دلالة و "و" ذي عرفا لبحر وحدوث وروايت قهراً إلى لوجوده بدرجة مدته شيوع للكن، معقول الذات، وعن بداياتها، ثم تدل وحين يحدو ظاهراً، وسبب سوس وبيان واحداً، ولها على درجته ظهور درماده عين مادة وصور حادثة، ثم وصف وارباحة شدة بتمام احسان ثم بحسن ثم بعين مرسد وبلدات بمرتبته تدل على جوهر وصور وقوى حسية اب وبلدات عين قوة خيال وصور خيالي سبب وبلدات عاقل ومعقول وعقل اب ومما ذكر به ظهر وجود حقا في كلام لمحيى يعرف بخاص - خلال اشياء - .

(الف) - وأما يدركها بوحودها فهي لأنها في مرتبة حسم وفي مرتبة حس وفي موضع خيال ومتحيز وفي موضع عاقل ومعقول لأن بها لم يصب والتمهيد لمعدته ولها وحواسي لأنها بسيطة الحقيقة، فهذه أدراك وحواسي عزالي ونام سبب وعين عقل متحيز وحواس ومعنوس اب - خلال .

قوله : «غير أن النفس^{٣٦} البقية .» .

قال الشيخ الرئيس : «أي، أن النفس البقية الظاهرة التي لم يبدن ولم يتضح بأوساح البدن، فإنها إذا فارقت البدن ، رجعت ، إلى عالمها بأهون سعي .

أقول : أن النفس انصلبت بالبدن ليكون لها التربة التي تحتضن^{٣٧} بالأمور العقلية ، وليكون لها امكان اتصال بانجواهر امالة أشي لها أسسده الحقيقية والحمال الحقيقي ، فسيل النفس أن يجعل البدن والآلات البدنية مكاسب مكتسب بها المحلص فقط

ومن المعلوم أن اشتغال النفس بالحاسة الأدنى ، يصدها عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى ، يبعدها عن الأسفل إلى الجانب الأعلى . فإن النفس ليست بمخالطة لبدن حتى يكون البدن بالمحافظة يصدها عن الكمال العلوي إذا لم يقع استعمالها له من الوجه الذي ينبغي ، بل هيئه تعرض لنفس من الإنزال عليه ، فإذا صارت النفس بديعة وتمكنت ، انقادت للأمور البدنية من الشهوة والعصب وغير ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها كانت النفس بعد البدن على أحملها أشي كانت في البدن ، فتكون مصدودة عن العالم العلوي ، ومعنى بالأوساح روادسة وذاله غير طبيعيته ، ولا مناسبة للشئ الذي هو بالقاس اليها بقى ، فإذا فارقت النفس البدن وهيئها الاشتغالية بقيت متصلة بالعالم الأعلى لإسبة الحمال الأسنى معطلة عن إتمام الذي كنت فيها» انتهى

أقول : انصواب من القول هو أن أكثر الفلاسفة المتقدمين وأن صرخوا جهلهم في أحكام المبدأ الأول والتسوية في الذات والصفات والأفعال ، قصرت أفكارهم هذا الشاذ ، وسيما في ذلك مازل المعاد وموافيق الإشهاد ، لأنهم لم يقتسروا أنوار حكمه من مدينتها أسى الحاتم . صلى الله عليه وآله وسلم . وأما اتباعهم من مشائبة الإسلام ، فقد حملوا على ما وصل اليهم من هؤلاء القدماء ، ولم يتعصبوا دهرهم لتفسيحات ما بهت من طبعه وبهائه ، ولا ما يشتم من جحد الكرامة ، حتى أن هذا الرئيس عجز عن إثبات المعاد الحسنى ، وهو الذي كن الشرايع جاءت به وكل أسعوس من المقرن والدملبس له وعجروا أيضاً عن معاد المتوسطة حتى اضطر بعضهم إلى القول بتعلقها بالأحرام السماوية ، وايضاً عن معاد السموس الهولانية حتى ألحق الأسكندر الأفروديسي وجماعة إلى القول بطلانها

وأيضا ذهب أكثرهم إلى المعاد الروحاني فقط ، فالجنة وبقيتها وحورها وقصورها

وسلاسلها وحجيمها وزخمها هي ردائل الأخلاق ودمائم الصفات، خصوصاً الجهل امر كبح
والآراء المعسدة الباطنة المصادرة للحق والكفر واشترك بالله ، وبصفاته وأفعاله وملائكته
وكنهه ورسله وأما المعتنسون من مشكاة السوء أحمية والولادة العلوية ، فاعتقدوا
بعد ان اتفقوا ان أحاسن العوالم والنبات ثلاثة :

أحديها : الشاة الأولى الطبيعية ، وهي عالم انكساب أعاسدات

وثانيها : الشاة الوسطى ، وهي عالم اصور النفسية وهي عالم العنال .

وثالثها : الشاة الثالثة، وهي عالم الصور العقلية والمثل الوردية، ولكن منها طعات

كثيرة في الشرافة من الاشداد والصعف والعلو والندو في الطول والعرض ، وان الانس

حقيقة مشتمة على ست العوالم بالااحمال بحسب مشاعر اثلثاته - مشعر الحس ومدنه

الطبع، ومشعر التحيل ومدنه النفس - ومشعر التمثل ومدنه العقل ، ففي المعاد يكون

له هذه المراتب الثلاثة - لكن للمؤمن على تفاوت درجاتهم

واما الكفار ومن في طبقهم . فأنما لم يكن لهم صيب من المرتبة العقلية ، فمعدهم

أنما يكون بحسب اسنانين الوسطى واسعى بحسب درجته، كما فصل في محله

فالعوس اما كامله كما لا عملياً ، او ناقصة ؟ اما العوس الكامنة فهي التي حوجت في

طريقي العلم والعمل الى العقل بالعمل، فأنما يصير الى مقامها العقلى واتصلب بالعقل

واما العوس المشتاقة الى العلم والعمل العبر النالعة الى كمالها العقلى، فان تداركته

العناية الالهية حذرة رتيبة او شعاعه رتيبة لقوة السوء او صعباً يئس او لطول

المكث في البرازح او القمامة على تفاوت درجاتها، فاما الى الدرجة العسا من الشاة الوسطى،

واما الى انهبط الأولى من النباتات الآخرة . واما العوس الغير المؤممة فكيفية رجوعها

كسائر العوس السعته الهيمه «ان هم الا كالانعام (الف) بل هم اصل» فهم مترددون

في دركات الحخم ، مقبوضون في عذاب اليم « وسحقى، ففصل ذلك مستقصى

قوله : « فأنها » اذا فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا تعب شديد «

فان الشيخ الرئيس : «اي يقاسى عذاباً شديداً كثيراً، حتى يمحق عهد كل دس

ووسع تعلق بها من البدن، لأنّها أنما ستبقى بالأفعال الردئة ، وإذا تعطلت حازان

يظن بل وحب .

من قال قائل : كما ان الكمالات والهيئات التي تحدث سبب لا يتم الا بالبدن على ما ادعيت ، كذلك بطلان الهيئات لا يكون الا بالبدن ، فان اشياء لا يظن بدانه ، وليس حكم البطلان الا بحكم التجدد . فبأن تعلم ان سببه عدمه بعد ما كان موجوداً ام من النفس انما طرفة انمردة وطبيعتها التي يحصنها عند الخلو من ابدن ، اوسبب من الاسباب اسي من خارج من الامور التي ليست بسبل انحطاد . او من الاسباب المتحددة او يكون تلك الهيئة لا تغفل اصلاً ، فهو كانت الهيئة في بدن ابيته اسقى عاطفة او شيئاً من ابدن اثنائه ، لوجب ان تكون النفس كما تتحدّد عن ابدن ، شخص عن تلك الاوساح ، ولا يكون لمركبتها وهي في البدن ولربايتها وهي متمتعة بهذا العالم ، فائدة بل سواء كانت وسحة او دسة ، فصاحا هما عندا متارقة واحدة . وذلك انّه يحور ان حصل الاوساح من نفسها بلا علة ، ولا مؤثرات فيها فهو حديدة بلا علة . من اذا لم يكن محدّد حاس ، كانت الامور كما هي ، وبقيت ناسه ، فحسب اذن ان يكون ابدن عن الاوساح لا يستأخر عن مفارقة النفس البدن ، فماداً كانت است شيئاً من اسباب انحطاد ، فبعلة امتناسع في بدن آخر ، لكنه ان كان في ابدان النيام واصبغ ، فالاولى ان يكون مثل هذه الابدان اشدّ تأكيداً للاوساح ، لا ماحصه لهد . فان بدن آخر من ابدان اساس ، فمحال في ذلك ابدن ، وهي الاعاب الاكثر ، الا ان بعضا موى الحسبة في الابدان والطبيعة ، لا يعقل اعراس امصالح بالامور التي لا تكون بانسواي او بالافل

وان كان سبب انحطاد حركات مساوية . او امورا اخرى سعي بانحركاته ، فمصير اشياء البريء عن المادة ممكناً عن الحركات انحصاراً ، من غير ان يكون له ذلك متوسط مادة يشاركها فعل الجواهر ، فمن ان سبب انبثاق سعي في اعمد سراسحه لا يظن اصلاً . والجواب عن ذلك احاطة على الحكمة امشقة . انتهى كلامه
اقول : نعم يقول ، انّه لا يحتاج الى الرجوع الى الحكمة المشترقة به بعد ما اشرف شمس اسوة احتميه من مقارب ارواح الامة الاخيرة في اقتراب الساعة ، وفيه اولاً ، ان ذلك قياس احوال الشاة الآخرة على انشاء ابدية

وثانياً ، انّه مسمى ان المحشور هي الأرواح فقط ، كما هو مذهب الملاسعة ، ومن ان كان الحق كما هو طريقتنا من اقتفاء اهل بيت الرسالة والولاية من حشر اسفوس مع الابدان ، فاضمحلت الشبهة .

وثالثاً ، أنت قد بيّنت في كتاب الأربعين بوجوه برهانيته وعرفانيته ، أن ضايع أهل النار من القوى الحسانية المحنونة بالعوارس والهيئات المحالقة لحق ، والعدل في السارهم الكفرة والشايطس بسبب ما أودع الله قلوبهم من آثار حركات الأفلاك ، ولم تقع لهم توفيق الخروج من حكم الخسعة وبأثرها

وأما أرباب أسفوس أسادجة الحسنة صوابهم عن النسبآت واحساسات ، فلهم حابة امكانيته ، فينا لهم الله برحمته ، لأن جانب الرحمة أرجح .

وأما من حطط عملاً صالحاً ، وآخر سئاً فأنها بمعنى عنه الأثار انقيصه أما برحاء الحسنة ، أو الخوف من النار ، وإن لم يعمل ما ينبغي ، وهكذا المسبون مع ما كانوا بعضاً من الأمور التي يراد الأثار المدمومة على مدارج ، أي غير ذلك من اختلاف طبعات الناس في العاوم والأعمال والإحلاق

والحاصل ، أن جهنم ، هي جفعة العذب من حيث هي ، حاله في موصوع العنفس لنوم القسمة ، وقد ثبت في احاشية المصعدة بمصلاً ما .

قال بعض العنايس : « إن صورته جهنم في الآخرة هي صورة الآلام التي هي مغاير حاصلتها لتنعين ، فالعوسر اشبعته مادامت عن فطرته بدلت بها اسماض والآلام التي من شأن تلك أسفوس ، أن تنصف بعدد لاها . يكون لها الآلاء شديدة بحسبها ، فذلك الآلام ناية فيها إلى البرول عنها اذ كبر ليست القاصص ، اذ تبدل فطرتها إلى فطرته ادبر واحسن من تلك الفطرة ، أو برول من العايفض والأعدم حصول مغايرتها من جهة ارتفاع حال تلك أسفوس ، وقوة بعض كمالها ، أو اختلاف الحسنة واعمالها اصاحته ، أو اشتغالها نادراك أمور عالية كانت تعقدها من قبل ، وصارت داهية عباد مصوعة من ادراكها ، لانصراف توجيها عنها إلى تلك الاشواغ ، وعلى اعداء برول العباد وتحصل الراحة بعد تعب شديد » انتهى

وذلك لأن (الف) مدار الحكم في الآخرة على العمل ابعاضه ، وليس في الانسيبته باعتبار العصباء بالمادي العاليه ، امدار على تصوير الماده المصاحبة بالصورة التي

(الف) - بل مدار لحكم في الآخرة على العمل بغير التعقيد وإن حية تقویر وانفس العنفس

عن على العذاب والرحمة ، توجه يرجع إلى جهة العمل والاحباب مع ش

صارت ختفا لها، وبالآراء التي اعتقد بها .

وعرض الحكميم من هذا الكلام، بيان حال المحسوسين في انهم واعمل، فانهم بحسب ما اعتقدوا التوحيد وبعض اعتقاد الحق، بحسب انهم الحق . بعد - بحسب شدة قوله^{٣٣} . ثم حيث يرجع الى عالمها ابدى خرجت منه .
فان الشيخ اي يعنى محليصة (الف) بحية عالمها الذي منه ابتدا وجودها من غير ان تهلك او تميد انتهى

اقول . هذا على اطلاقه لا بواقع اصوات افعاله وادواته بل احسن ان الله جعل معاني الحواس والمحيطات والعمقانات ذوا ومرامياً بربوبيها ليسكنها فلا بد ان تمرل اولاً في عالم المحسوسات الاخرى وبقوة اعزده عن العالم الدنيوية المحسوسة دون ان تطبيقه الاخرى المروية بحسب احسن الا رتبة ضرورية في حكم احسن شأنه ثم في عالم الصورة المعززة ضرورية احسن عملاً . فحينئذ من هذه العالمات الثلاثة صفات كثيرة متفاوتة في اطلاقها واما بالالافه بكل منها وما هو اعلى من هذه عوالم . والتعاون بين اسفل كل عالم والاداسد . فلا يرجع احسن الى ابدى درجه . عبادات الهيات الا بعد طي درجات عالم اداسدات كفيف . فجميع احوالهم ودرجاتها هي مبارک اساطير ان الله تعالى كرم من بها يسكن . جمع ونسب حسنة وارب وحق . ولا بد من وروده اولاً الى ابدى مران المحسوسات . ثم بربوبي فئدة اني ان سحلت من درجاتها عديده كما قال تعالى «وان معكم الا وادد» . كان على ربك حينها مقصود . ثم تعالى الله ان اتقوا . ولذا انما احسن ان فيها حبيب . ان كل واحد من افراد الانس واسفله وقوة في عالم الطبيعة الكدية يحصل له اسجد في هذا العالم . يوم سئل سائله . ولم يحيى اح باحسبه . سئلته كما سئل منس . حيث يتوارى اسر حسبه برداً او سلاماً . هكذا ينبغي ان يفهم .

قوله^{٣٤} «من غير ان تهلك او تميد»

الاول . اشار به في رد حجاج من اصبا مقدمه^{٣٥} . واما اسر من فئدة من استكنم .

راف . مراد الشيخ ان لا يرجع عن العالم الحسري . بل الى نوع اسكمال بقدر من لعددة بعدد الشيء عن (الخرافات ومحدثه لشرع وحق

(ب) - من ١٩ ، ص ٧٢ . (ج) - ولم يصح . - ح ل

حيث وعموا، ان النفس يقى سوار السلس .

والثاني ، الرد^{٢٨} على الشاكسة حيث يقولون : حمل الدائم لبعض من نفس الى نفس وقوة : لانها متمغنة بدينها دليل عدم التبدل . اي انها وان لم يصل اولاً الى عالمها ، من تحلصات ووقود في المراحل ، الا انها في دينها الاخروية التي هو باطن هذا الدن وملكوتها ، وان بعدت منه ، اي من شائنا و . ب منها وقوله : ولم يمكن ان يهلك . دليل على عدم الهلاك .

قوله . «وم^{٢٩} يمكن »

عن الشيخ . «اي لا يمكن ان يفسد الجسد انفسه من الاتساع ، لان مدة . تمام التحرد عن المادة واشتد ، لا بد من حكمة ، اي ليس به خليا اعداداً مستطفاً ، فهو في جوهرها احوالها . لانها انب لا يفسد ولا يفسد . كذا سواء ان من ان يقابل الفساد دومادة» انتهى

اقول : الفاعل من انفسه من الحكيم هو الجسم المذكور انفسه في كتابه هذا الامور التي لا يصدق روحها مادة وحركة . اي انفسهم في جوارجها . سواء كانت المادة ام لا ، كيف وكلامه فيها في ان من انفسه في المادة واستجبت بهما كما لا يخفى

قوله : «حل^{٣٠} عليها عصبانته

قال الشيخ ، «هو اربع ، بعد من الانفس في كذا . اي من هذا في بعض النسخ واستجبه ، لا وفي ، وهو جهم على ان يستغروا . اي منهم سديت في المرحلة المستعدة ، واشتياقهم الى اصدادها . وارجح على الموقوف . فهو من حسن اسماء ادعيت الالهية ، لا ادعية ، وليطلب من الحكمة منسفة» انتهى

اقول : قد قضا ان الاسماء على كل جمعا لمواضع الامثلة . اي احصى والنفس والعقلى ، من عسى عليه واحد منبه . كان من انفسه واحدة ، فممن قليته عليه شاهد بحسن واستجبه باحتشبات احصى والمأوقات احيوانه ، فهو عند مفارقة الروح اليه عتبة شديدة ورحمن عذاب الم بعد عن جوارحه وعن الانحراف في سبيل العقربين وملاحظه الانوار الالهية والصور عذاته . وها كذا في وادانها امورا محازية لا حقيقة لها ، فمن احسها وعشعها . كان كمن احب^{٣١} امرا معدوماً . وحيث لم يكن محبونه

اثر ولا لظله ثمر وثمته غير المكتات اردثة والصفات السعنة والهيمنة ، يكون في عصاة شديده والم دائم، لكن لمّا كانوا في هذه الشاة ، حسروا أنّ لمحوهم حقيقة ، فياكلون ويتمتعون كما تاكل الاعام ، ولمّا اشرعت شمس الآخرة ، اصمحت رسوم المحازات ودانت اكلوان المحسوسات ، فبقى محض انديا واشتهيات البدنية محترقا بنار الحميم معدنا ، بعد ان الاليم ، فان عاب عليه رداء يوم الآخرة والميل الى ما اوعده الله من الجنة ونعيمها وخورها وتصورها واحرف من - ر حيم وآلامها فعاب الى الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من امار سمعنا بعض امددا تحفة والاعمال والخيالات العاصية ، ومن مداركه العاصية الالهة وانشعر في الذب من هذه المذات انديوتة بانفسها انعد عن حوار الله وحرمان نعيم الآخرة ، فعند ذلك يحرض على الرجوع من حارة الشهوات البدنية ، وعلى ان ينقش من المل اي رهرة قاندا ولذائها ، وسدا اي وشرع في التوبة والندامة واسو حة اي المدا الاثى والاوراثه هرة . ونصّرغ الى الله في اتوفيق والهداية الى مسار المقوس ويسأله ان يكفر عنه سيئاته بان يمدّها حسنة ، ويتخلق بالاحلاق المرصنة التي كانت يقاسن الاحلاف الردثة احسنه اى سقى منها ، وان يرضى عنه بان يذبحه فى حمة السعداء والمقرس ، وذلك مسار يسكمل مدارك اليقينيّات ويخلص انفس الشواغل واسو حة السام اي المدا والاشيائ اي رسوا الله «ورضوان الف من الله اكبر» وهذا اصف هو مراد احكم من كلامه

قوله ٣٧: «يشبه رمزا في النفس الكلية»

هذا بقوى مادعب اليه من ان مراده من انفس في اول الميمر . هي النفس المكوّنة الالهية ، وهي التي تسكّد الاسماء والاولياء . وكنت مع سبب واوصائه صيوات الله عليهم ورحمة الله . اى هذا الكلام في النفس الكلمة يشبه رمزا اى برفيائها وعروحيها واتصال اسموس الاسانية الشريعة بها ورفيها حساب المدن واستعراقها في مبادئ اعالية متدرجه الى ان نفس عن عسها بالكرة عدل السرى يعلى وقها سلك احصرة

قوله : ٣٨ «ربما حلوت بنفسي» .

اى اعترضت عن كل شيء سوى نفسى اى هي ذاتي خارجا عن كل ماسوى حقيقتي ،

كانت حلفت بدي الذي لا تدُّ منه لمسى التي في هذه الشا قحبا ، وهذا هو خنع اسند
 اندي يعع للاولاء . بانهم في اندي كانتهم لا معه . وكانهم معتردون عنه معار قور ايشاه
 لا متوحهون ايه اصلا . كاحسان اندي يسه الاناس باره . ونحبه اخرى ، كما في
 احسن في صريق اهل اسب في وصفهم . كانتهم وهم في حلايب من انداهم ولما رجع
 هذا اعظم اى ذاته وقد عرف ان النفس عمل بالذات فقد رجع الى بدايات مرتبه العقل ،
 اذ ما سمع اسدا انهم يمكن ان يكونوا الى الاوساط واسهات بقوله فاعلم الى حرة اشارة
 الى البلوغ الى البدايات

وقوله : رقيب اى مرتبه بهيات العقل وهو القرب من حصر الانوحيّة الجامعة
 لجميع الاسماء واصفات

، موه : " فصر " كنى موضوع " لسان بهيات اسر في الاقوامس ، وهو
 الحد الذي ينهى مرتبه العقل به . فلو وضع قدما لا حرق ، ويدك قل ، كنى متعق
 بها . اشارة الى مقام التدلى ، ولذلك قال " فوق الصل العلى ، لانه انهاء في جهة العو
 يعبر عنها بالفوق فتبصر

موه : " هبطت " من العقل الى الفكرة ،

اسمع ان النور له تحى الحق على عيه بحيث في عريسه وعن مقامه اندي وصل
 ايه وعن كل شيء ، نعمنا اسشمر بهذا اضاء . سقط من العالم العقلى اندي هو منتهى
 سيره الى المقام النفسى حيث يكون اعكر نفس كيف صار الى هذا العالم اشريف وكيف
 وصل الى عالم يق منه اثره وهذه الفكرة حخته عن متحده ذلك النور المتحنى ، هكذا
 يبصر ان يفهم هذا المقام

قوله : " حجت " الفكرة على ذلك النور ،

قال الشحارئيس " اقول " ان صريح اشحد والاقان على الحق وانما هو بالقص
 عن الوصول اليه ، فكيف اذا سح في اندي عرا اندي يوصل منه اليه ، وذلك انصر هو
 اسنادى امطوبة لفكره ، فان اسر اذا اشجعت شىء ، انصرف عن غيره وحجت به ،
 وان كانت الفكرة عنه ، فقد ينج مسلا اى كثير من ادراك معنى الربوبه ،
 لكن الإدراك والمشاهدة الحقيقة نائية للادراك اذا صرفت انجته الى واحد الحق ، وقطعت

أفصح لا تكمل إلا محضاً هو أقوى منه وهو عتبه، أي يؤول لا يسم^٢، إلا بصوره تها، وهي لا
 سم^٣ إلا بصوره صورته، وأخص لا يسم إلا بسمي، وهي لا يسم^٤ إلا بالعقل، وهو لا يبقى
 إلا بالله، فاعني حاصل لكل شيء، سواء في حال وجود كنهه أو فقهه
 وأما الثبوت وأميل، فأما بكونه بغيره الكمال، وبجملة الصورة أحاطة
 لشركيته كنهه في أن يصير حسب جذب الحياء وتبعية إلى حوهره وبخصه بقرب من
 المبدأ منقوة، ثم^٥ حاور^٦ أتم^٧ من ذلك وأقرب إلى الكمال أخصي، وهو أن يكون ذا صورة
 حتمية سم^٨ متبينة ثم دائرة ثم عادية للأشياء بسمكة، ذلك الأولياء، ثم^٩ ما فعل
 مادراته اشواني، سم^{١٠} صيرد سداً سبطاً، ثم راحته السباب، كل ذلك بشوائ متتالية
 مسببة أليف

وعر من الشرح في هذه الحاشية هذا اعني كيف شرر في رساله امي صحتها في
 اعني وكيفية سرده في جميع الموجودات، ومن هنا ركل معني سمع عن معانيه
 متوسط مثال واقع من انفسه، وكل فاعل إنما فعل في نفسه بوسيلة مثل واقع
 منه فيه انتهى

قيل: يعني كما أن جميع الموجودات صالحة لتجبرامطلق على اثره، فكذلك الخير
 المطلق والمعتشون الحق معني بعتقه، إلا أنه قبلها محبة على العتوت، فعاية
 اعرف منه هو فعل تحته لا متوسط، كمراد محي فيها صورة المقتوب لا توسط
 وهذا حال العقل الكلي

وأما ما دل صوره، فهو بمنزلة من يرى صورة معنونه بوسيلة مرآة واحدة أو مرآة
 متعددة على الاختلاف

ثم^{١١} قال الشيخ: "إن الفعل العقل قبل اسحق بغير توسط، وهو مادراكه لذاته
 وليس بامر عقولات فيه عن ذاته بفعل وانسان، وذلك أن الاشياء التي تنصور المعقولات
 لا روية واسماه محي* أو محيثل، إنما فعل الامور باحاطة بالمتعددة، والمعاملات
 بالفعل، والردقة بالخرقة، ثم تماله اسفوس الالهة لا توسط ايضاً عبدالل، وان كان
 بتوسط اعانة العقل العقل بالخرقة من القوة أي بفعل، واعطاء القوة على الصور،

(الف) جميع ما ذكره من محي في هذا الموضع وسائر الموضع كلها مأخوذة حرفاً بحرف
 من كتاب الأسرار بعددته من غير تعديرت مبيتاً

والاحساس للمتصور وانطماشة اولاه انتهى

وانما انما في ذلك لاجل ان سس ان عرض الشيخ من شرح كلام المعلم الاول هذا الوجه الذي اثبت العسر ان سس من سس العبد تعالى شأنه وانته تجعل هناك او لم يصل فهمه الى حواصم، ونحن لا نسمع ان يكون مبدأ ذلك نجح هو العشق، لما بينا ان لاجل حركة مطلق الا بالعشق، لكن ليس مسمى ان حركه العقل اعراض كما رعبه، بل اعلى من ذلك، لان العشق كما فاه بعض العلماء على بانه احد.

احدها، عشق لذكر وهو عشق الزه حل - سكره - وهو لا يكون الا بمشائيس التكميلين السدين حصت بهم انباء نبي، وهو لا يسم انصار الهم بقوه تعالى: «يحبهم الله ويحبونه» والله في الحقيقة ما حبه الا لله.

وثالثها، عشق الاوسط، وهو عشق العلماء بطرس في تحقيق الموجودات المتفكرين في خلق السماوات لله تعالى.

وثالثها، عشق الاضرب، وهو عشق الانسان الذي هو العالم الاصغر، لكونه امودجا لما في العالم الكبير، والعالم كذا انه ونصحه السدي كنه فيه انما في الابنة باعطف الامور اخرجيه، والانسان محصوره اساع في مطاعه التدرج فانهم قوله: «جوزي^{٤٢} احسن الجزاء...».

فان الشيخ الرئيس: «الجزاء في تعارف الظاهر، يراد به ما يقاس به ما يسمى من حير وشئ يكون براء، وفي هذا الموضع بعد حصر اسمي تكشفاً لاسم الاعراض عن عشقها الاول الذي هو اسد لعنوا الحميم، وذلك في اذن الامر حشمة ما» ونحتاج الى ريبه حتى يصير كالمبررة، فيكون اسعددة الاخر وشه حراء نراء هذا السعي» اسهي

اقول: ليس السعي ههنا الاعراض فقط، بل ذلك يتوقف ذلك على اعمال ورياضات كثيرة شرعية من الاعمال الصالحة والحقى عن انما انما العفانية والتحلل بمعامد

(الف) - س ٥، ي ٥٩.

(ب) - كلما ذكره السعي في هذه الوريثات كتبها مأخوذة سالا تعمرى وتعير عذرة عن الاسرار وغيرها من مؤلفات مؤلفها، المعلم وهو يتفعل «بتدحجر هذه العبيات التي صيرت من مصدر نأته صدر المناهيس على الشبه الاخصم لدى سس له، سبه البحر التمام الى لتظرة

الاحلاق الانهية وحسن اعماد الحققة ، لان العلم والعمل حجاب لهذا الصعود لا تصاح احدهما الا بالآخر . وای دیت اشار بقوله ' فلا يسمى لاحد ان يعتر عن انفسه ثم قال وان تصب ونصب قوله : « قلنا اخطات » ... » .

قال الشيخ « ای مآ کتاب قصه نه يمكن ان يوجد اول وجودها الا كدك ، سقط ، ای احیاحت ان یرون مثلاً عن مكانها مفسه بالعلم احی » ای

اقول هذا تكلف في غاية السعيا ناه النظر ای اصول هذا الكتاب ، اذا عرض اءی معاً فهمه الرئيس ، وكيف بوافق ذلك قوله متبعلاً بذلك . وای صابر هو ای استاد علم احی الى هذا العام فراراً من سقطاته ، من هذا الحرجه شخ من هذا اسرام العلم والتحقیق وای « لب شعری مایقول فی آدم وحیطه وهو طه من احسنه التي كان فيها . واصواب ان هذا الكلام رمز ای آدم ودرسه انی كانت فی صله ، غیر عنها بالانفس ، لان ذلك اخطاء اما وقع فی العالم الجنان (الف) من سلسله السؤل ، وای سلف السؤل والنفس وامتاز اسموس احرثیه هلك نحواً من الامتاز وهو احد مواطن « انست بریکم » .

[بیان الفرق بین الجبه الصعودی والرولی والاساره الی القوس الصعودی والرولی]

قال استادا (ب) المائنه « ومما يجب ان حله ان الجبه التي اخرج عنها آدم ودرته وروحته لاجل الحیطه . هي جبه الارواح المسمه عند اهل المعرفة والشریعه موصی العهد ومشتأ احد الميثاق من المریثه . وهي عبر الجبه التي وعد المسقون ، وهي عبر الحنه الروح ، لان هذه لا يكون لاحد الا بعد انصائه حبه اندسوته ممرته ، لا للكن الا بعد حراب اندسا ووار السماوات والارض وانتهى احركات ونوع انصايات ، وان كانا

(الف) - بن خطا ان ثم ودرست در جميع شئات مقدم بر عالم مدنه ومقام استقرار در رحم طبعه ، ثم واقع شده ست ، چون قرل ارجحت موجوده در عمل قبوله همان هبوط سان است و آخرین مرحله آن بروز قزولی است .

(ب) - مراد از استاد ، محقق فیض است که و این عبارات را ر کتب استاد عظیم بخونه صدر الحکما نقل کرده است

مستعين على جميعه والعزيمه الوجوديه ، لكونها جميعاً دار الحياه الذاتيه والوجود الادراكي وذلك اي ان ايمان الوجوديه والاعايان متحدية معاكسة في اثرتها وان الميول ابداء حركه برحوع لغوس اي انه ، كما ان الحيات اعطيت انهاء حركه السرون بها من عده تعدي ، وقد شهدت احكاماء والعرفاء هاتين السسيتين الروييه واصعوديه فانوسيين من مدارده اشهدوا بان الحركه اثبتت الرجوعيه اعتداليه غير عازيه على الاولى ، وان كل درجه من درجه لغوس الصعوديه ساءت بها من لغوس السقوطيه لا عكسها وان كانت من حسي واحد انتهى

اما كيفيه الخطاء فقد اصبحت الروايات في ذلك والسدي يظهر من ذلك ان المقوس في ابدعها في انفس الكسبه ووجوده الخليلي في اعم اعالي وامثلها من سوراسدي ظهرت منها حسب اختلاف مراتبها في رتبه عاله الذي هو ادنى من الامر وبين الواقع دواعي شتى فعضها طبع في اهرسه بمعنى حيث يراى يوحد بها من وجه وعضها ادعت الانبياء والاستقلال كما ادعت في انشاد السوره ثرويه او الرساله وعضها وافقت بعض في الدعوى ونعمت وعضها السحت سخطاه بعدم مع بعضها في الدعوى التي ليست بحق كما وقع لاسادوس فسطب قراره من سحت به معاني وسارت في هذه انشاء عياداً لها لاسجلاسيها وحفل ارساه من ايهاتها وعنى منها عتلت من دور سحت وحققه ل لسبع الرساله وسال اهداه وارشد سويها طريق واتحريض على الاستعفاء ورفض الشهوات والاستعداد لبرجوح الى المواطن الاصلي وانتمتع اعني الى غير ذلك من الوجوه وقد نص الشيخ الرئيس بموطصراً حيث قال : حسب اليك من اجل الاربع « ورفاء ذات تعزير ونصح

قوله : « قراره من سخطاه »

قال الشيخ « اي قراره من ان يكون بالعبه الجوهر . نسعى بعينه عن الله تعالى »
اي

اقول ، هذا الكلام منه على نسق الذي عهد عنه انما . ثم ان الشيخ لم يتفكر من ما نقل من كلامات افلاطن الاثني . وحسب ان ذلك قول بالناسخ ، قال : والتاويل في ذكر بعضهم بالناسخ ، ان العصر الرديء بعد معارقه البدر تكون في هيات بدنه انما شعر باداها حفيه اي ، فيكون كأنها معاده الى البدر وربما كان ذلك سحيل اليها انتهى

اقول : كلام الاول كسفر اوطافلا في الاثني مرمور في ذلك وكان ذابهم في ذكر
 احقاقيق مرمور والاسارات يتبعهم من كل من اخله كما هو طريقه الاساء والالساء واكثرهم
 كانوا اسياء ، وسكنى بشار الاسماء بحسب انساب يوهيم الخلاف ، ولست شعري مرادوا في
 افواههم على شرع من تقدم حتى ازواج على الاحداد ، في عدم واكثر
 وايضا معاً ورد في اسرع من ان اكثر اساس بحشر على صورة يحسن عدها
 القردة ، اي عرد ذلك وكلما قل في ذلك بشار هذه ايضا .
 قوله : « عياناً للانس »^{٤٥} «

اي ، نحن اني حطمت عقولها عقول تلك النفوس باللعن من حيث ان ذلك النفوس
 اصابت اني الدنيا وركب الي شيوخها نصرت عقولها بتوسط النفوس معصورة في
 اعادة وعواشيها نصرت في حكا محبوس ، حيث حتى^{٤٦} وستر عنه بالاحلال الامراض
 انقلبته

قوله : « وقد »^{٤٦} وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس «

ان فيثاغورس احد الانبياء الذين خلصوا من الكراسي في محسن سيجان ،
 عليه السلام ، اي كان متفهم في دعوى الناس الى رخص هذا العالم وما فيه من المصائب
 واعتشبهت بمصيروا اي غابهم اي الذي حاربته وهو رخصهم الا ان الذي كانوا
 فيه بشرف حارب وفي امرهم بالاسمعة اي ما يفكرون من اعداءهم الذين اتي اكتبوا
 في دار الدنيا ، بل ادبوا اسي صفتوا لادنيا من هذا العالم الشريف . الا ان فيثاغورس
 كلم الناس بالامثال . كما هو شار الاساء وطريقة اهل الله ، وكلم بالاولاد (اهل) وهي
 بالاء الموحدة : الوحوش والقوافي الشعرية وكلا المعين ماسية ، اما الوحوش ،
 واستمر للكلمات الوحشية من الطباع ، واما القوافي الشعرية ونظم الشعر المعجزة وتشديد
 اراء المفتوحة المعجمة هي القوافي والاسجاع السائرة في اللاد ، كالامثال السائرة
 قوله : « كانها »^{٤٧} محصورة كظيفة « .

(لب) - الاولاد الامور العظيمة تنشر منه ، الدواهي الخالدة لذكر ، الوحوش ، الاشياء
 العربية ، العلة المقيمة بأرض شتاً وسيتاً - في حش القوافي وند الشعر ما لا تشاكن
 جودته ، او ابدال الكلام - غرائبه - المنجذ - .

الحصر هنا الحس عن السور كما في القاموس، لأن النفس أوسع من البدن، فكيف يحصرها ويحيط بها النفس، والمقرر عندكم كما نقل عنهم: أن النفس ليست في البدن، بل البدن فيها، لأنها أوسع منه والكيفية معجمة من التكلم، وهو الشكوى فيكون قوله: «الانطق لها» مفسراً لها، ويؤيد ما قلنا من أن الحصر هو معنى الحصر ما نقل عن افلاطون الإلهي أنه قال: «الارواح محبوسة في الأبدان» أن اعتد بالعلوم، صاربت منكبة عن ربك، وإن اعتد بالجهالات، صاربت حشراً، والارضية» انتهى

ومعنى ذكر حكاية ناسه المقدم ذكره الشيخ داود الأعمى في كتابه، قال: كان في زمن افلاطون المأخوذ من الإلهيوس ربح اسمه مطروس، وكان معقلاً بهولاً، وله بواذر حسنة وكان أصلاً يلعون به بمعنى يوماً هارباً من الضمان حتى دخل مربعة افلاطون الحكيم، فوحده حديثاً وعنده بلامذه، فغرب منه وسلم عنه، وقال أيها الحكيم، أطلعني فلما حاراً، وأسقي نيراً نارداً غداً، لا تقي لك كلاماً هو مقيس الحكيم، وحواراً عنده، ففعل، فعل: الآل وحث المحنة، واكتدب بالخدمة أيها الحكيم، أنا لا تحتر هبط هذه النفوس من انطو إلى السفل، أي بالارادة الإلهية تركت وفارقت المركز الروحاني والعالم العقلي وبرت في هذه الأحام المركبة من الأحداث، مصيرت الارضية، أعصت عنها بارتها، فعندنا نحوها في هذه الأبدان الدنية والأوعية الحثة، أم احباً سارتها أن شرفها ونعتها ونصعها وبسبها ونكمت لها ما كان عضاً من المعقولات الارضية، أم هي راحته إلى مواطنها السرية، أم هي دائره في هذه الظلمات واليران المر حجة، أم هي ناسة مترودة في الأكواب، متحصرة في تركيب الأدوات؟

ونشار افلاطون لكهاوس وأرسطاطلس وأشعاليوساني، عند أرسطاطليس، فقال: بالرحمة العاصيه هبط، وبالارادة الربانية برلت، وبالقوة الصورية فارقت المركز، فأنشد بارتها وأصبعها سور العمل الإلهي، فحميها روح العالم وتعمت الصورانصوء بها، وهي باقية راحفة إلى الدائرة المتحجته، فإن كانت مسرة من الأبدان والعاهات مترت من النقطة، وإن كانت حاسته ترددت في تقاسيم الحطوط، فهل فهمت أم أريدك ثانية؟ فهذه المحن ورقص وشعره، فقال: افلاطون هل عقلتم نفس هذا المحن بتحقيقها

فل أشعاليوساني، نفس ركبته عافية أنتليبه بحشه خبيث وهي من النفس التي

أشار إليها فيثاغورس ، قال : هي مكدّه محرّج المحجور ودخول دار أرسطو وأداء عبده
مكدّه، ثمّ قال له من دوائها بحكيم ؟ فقال : أسفك حسدك ودواؤه أن يبل وبسحق
نفسك اللاهوتيّة . قال المحجور : هذا دواء كل حكيم انتهى
قوله : « وإن البدر^{٤٨} للنفس كالمعار »

المعاره والمصدر بفتحهما وبضمّهما الكيف في أحسن ، واصبدي معصراً : احسد
من الإثمى بضمّونه، والرجل اللطيف الجسد .
والمرص أن أفلاطون عثر عن البدر بالمعاره وحيث كتب المعاره يكون وكرأ ومكأ
للحيوان ، كذا اسدركو للبدر الذي هو الطائر القدسي وأما اسدركس ، فقد وافق
أفلاطون في هذا الترميز إلا أنه قال بدل المعار اصبدي الذي هو حسد المسك ، للدلالة
على أن الحياه أسما هي سبعين . وليس للبدر وأراد بالصبدي هذا العالم الذي هو كبد
لنفس المكوّنة ، ولو حمل الصدي على الرّوح لطيف احسد ، وتّرمر بحاله، لكنّه
بعيد أن البدر قد طلعت (الف) ورثت بوسط النفس
قوله : « إن إطلاق النفس^{٤٩} من وثاقها »

أبو ذؤيب بالفتح والكسر ما شدّه به . حسن البدر وثاقاً ومداً للنفس . وصلاها من
ذلك التقيد ، وأحسن هو حرّوحها من هذا العالم الذي هو المعار لها، قد سكنت عنه للأمر
التي يذكرها من الخطاء وسقوط ريشها وغير ذلك
قوله : « أسما هو سقوط^{٥٠} ريشها »

لعلّ الريش هو العلم عند الله حيثما يستعمل في الملكة ابصاراً هي أجهاب التي للأمور
العابرة عن المواد يسير إلى مدعها من حيث يصل إليها الموصيات من أهيّاس الحق،
وبذلك الريش تطير في فضاء الملكوت الأعلى وبعض على مدحها، أو التوجهات التي لها
إلى ما عوقها من الحق الأول الذي إليه وجهه كل شيء ، وبها تظفر إلى الأعلى ، كل
على حسب حُسنه وحطّه من الظور إلى وجهه الكريم . فالحركة على المعنى الأول عريضة
بروليّة، وعلى الثاني طوليّة صعوديّة ، فعلى الأول سقوط الريش أسما هو لأجل قصر
النظر إلى المسّاقل بحيث يصير عاملاً عن العالي، وعلى الثاني لأجل طلب انمترته أتى فوق

مقامه، كما قال جيرئيل، عليه السلام، لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ونبوت
الله لا تحرم أحد.

ويحتمل أن يكون الريش عبارة عن اجمعيات، أو انقوى المشيخة في أسس لأدراكها،
وانقوى اجمعية في لبارتها بأواع التسخ والتحميد، كما توحيته همام سدى والتت
لهبها ابدى سمعها وسائر قواعا بل بابا على ذلك العالم كان ذلك معروف ريشها، لأنه
لا تراعى بين ظرافتس الى السفل، وبين ترس اعام ترسيتها، لى قلب، ان اسس كلم
بصورت شسنا بالحقيقة بصورت بصورتها، وبالجملة اذا ارادت أى كسبت بقوتها
العمدة والعامه اللس هما بمرله الحاحس لور شس، حرت ورحت الى عالمها بقدر
قوة طيراتها واحتمل الحاحس لصعود الى عامه
قوله: «ان^٢ منها ما يهبط لخطيئة اخطاها»

قد نكرر ذكر الخطيئة والخطاء، وهوذا نحن في احبار اقدماء، وفي شرع نسب
ذلك الخطاء الى آدم اى الشر، واما ان يربط الحكمة المتهور هذا اى ورد في انفرار
وكأنه هو، او معنى آخر كما ذكر، سعى من ادعاء يعجب ما ليس لها من الامور اى
علم الله من مكروبات حبلانهم، كما ورد في توحيد شعبا اعيدون رسول الله عنه - عن
الصديق «عليه السلام» من التصريح ببعضها.

ثم ان الاحبار وان اشغقت في اصل الخطيئة، بكر احتمل في جملة اشجرة الى
اكن آدم «عليه السلام» منها، فمعصيه يدل على انها من مأكولات اعدس كالخطيئة وامثالها،
ومعصيه على انها من الامور المسببه اى النفس، كاهم وعمره، والله سب شيها ليس
الا ببار الخطاء فيها على اسحوس، لاصوصية اهاكون ولاكثر ان الخطيئة عدم الامتنان
واهبوط الى الارض لاجل الضرورة الى المخرج سبب حصوصية اهاكول ساء على الاكل
الجسماني.

ويحتمل أن يكون اهبوط بظهور السوء حيث كان قبل الخطيئة اراره ولباسه من نور
انقرة والبهاء والجمال، فمما عرس ذلك الخطيئة، بد السوء، واحتاج الى لباس
اسد، كما ذكرنا في سقوط الرش واهبوط للارتشاش، واما على ماورد من بصير الشجرة

نعم آل محمد «صلى الله عليه وآله» أو مرسيهم، وإن كان المال واحداً فالحظنة طلب
ماتم يكن له ناهل بعد ما ومع استجى عنه وظهور أسوء كشف بقضال المرسه وعجرا فوة
عن حمل ابناء تلك المرأة، واليهبوط لبحر ذلك النفس وتحصيل الاستعداد بدت بسبب
مناحه اهل البيت عليهم السلام. وإن كان يحصل ذلك لا ولاده ودرسته، بل لنفسه بسبب
كوبه حاملاً سور المحمدى «صواعق عليه وآله» وهبها أسرار وصعدا في أسراركم
وكن الأصل فمصر

قوله: «أحضر»^{٥٢} قوله: «دم» هبوط النفس وسكها في هذا العالم

أي أحضر أقول في النفس وسرع في دم جسمها، وفي بعض نسخ أحضر
باعتاد، وهو استب أي فصرها من في يده وحمل كلامه مفعولاً عليه
من من، هذا صواب يعرف به بعد مثلاً بذلك، إن افلأل مدح هذا العالم
وإن النفس التي صارت إليه من فعل الجاري،

يقول: لا ما في جسمها، لأن آدم قد أعاد على النفس مركب عامها الذي هو اسود
واحياء وحيثه واجيد، ورلت أو ارض الخيمة رستب الى داره حشه، ولما كان
رهم ذلك أن الهبوط وأسروا نفس، ذكر أن ذلك من فعل الله بعد ما سدرت عنها
الحظنة، قال اضطوا معها جميعاً، وأتم ذلك حرار من وسية لأن تذكر عالها،
ويستعمر الى الله ويكتب ما توصيها إلى عالمها لا أن النفس استقلت ما هوول، وأنزل،
أو لا بدت نفس شيئاً دوراً به، وهذا المعنى من الله لعوائد ومصباح كثيرة:

منها: خلاص النفس ومنها: عذرة ارض الأحكام والمواد، لأن ذلك كله موزع
وجود النفس، كما سيصرح بقوله: «فالباري»

قوله: «أرسل الله النفس»^{٥٣}

قال الشيخ: أن كان إرسال النفس أي هذا النعم رحمة من الله تعالى على هذا العالم
وتربياً له، فإن يكون فيه حجة وعمل، فإنه ما كان يكون هذا النعم مفسداً بالأفعال النام،
وقد يحسن ما هو يمكن به من الحصاد العقلية، فإذا كان ذلك ممكناً به، وجب أن يعرض
من رعاية الأهل التي هي جود محض

ثم لم يمكن أن يكون لأخراء هذا العالم حياة عقلية ولا نفسية، فليسك أسكن فيه
النفس لتتربى بها هذا العالم - وليكون فيه من كل شيء مما في آدم اعنى ما يمكن، أي

«يكون المادة انجسمانية فيه مصورة بصورة هي محاكية لصورة العقلية التي في عالم العقل، على ما يمكن ان يكون لها صرب من الحياة كما هناك ، وان يكون فيها متشأ حياة عقلية كما هناك . انتهى

اقول : قد احسن الشيخ هذا البياض اريد من احسن الفان ، وان تفصل ان قول املطون لما خلق هذا العالم ، معناه لمّا اراد ان خلق اعدام انفسى ، ان ليس الامر انّه تعالى خلق اعدام ثم ارسل انفس اله ، وذلك ظاهر ، ان الحق بمعنى استعدير كما شاع في كلام الشرع . او المراد حق المادة الكثيثة واليهولى الالهية بعالم . وكانت فيها قوة كل شىء ، واستدعت نسل حالها ان يكون ما عطاها انعام الالهية والحدود المطلق الذى يعطى كل مستحق ما يستحقه على عيه الإعنا والاحكام ، وذلك انفسى بى عقل المدى هو معدن الحياة ، ولم يكن فعل العقل في المادة ، بل ذلك شأن النفس بل بصور الهوى والطبيعة ، فيعمل النفس بتوسطها فى المادة ماشاء الله من النفس ، واراد من الطبيعة والنفس مظهر امثله الى هي العاين الالهية والطبيعة مظهر الارادة

هذا هو الذى افاد بقوله : «ويمكن ان نستفيد » وهكذا يسمى اربعم هذا التمر قوله : «ثم ارسل موسى »

اى ، بعد ان ارسل النفس الكيه الى هذا العالم ، وجعله موضوعاً فى وسط النفس ، كما قال الشيخ ابو ناي ، اى بحيث لا خصوصية لها بجزء من جزء من العالم ، لا ان تحدد بقضى تساوى النسبة ، ارسل بعرب اننى اشعه شمس انفس الكليّة من حيث استعدادات المواد المتحصّصة لإشراق نور تلك الشمس من شاك الحصى فى كرات الاسدان حسب تعاونها فى الصق والسفه واقرب وانعد من هذا انفس ، فصار العالم سبب ظهور ذلك النور تاماً كاملاً احسن ما يمكن له

قوله : «ونلاكون» دور ذلك العالم فى الشمام

كلمة «دور» ها بمعنى العير ، اى ارسل موسى اننى هي الحواهر اعقابية الى هذا انعام الحى ، لئلا يكون هذا العالم معايير لى لم العقلى ، لانه طر لعالم الاعنى ، فيبقى ان يكون كل ما فى ذلك العالم من احقاق تنشر الى هذا العالم ، ليكون فى انعامية قريباً منه مناسباً له مناسبة الظل لئلى الظل .

قوله : «وقد قدر ان» نستفيد . »

على صيغة التكلم اجمال هبها ما استعادته، وسعصل في الميامير الآتية ذلك
الاجمال على الكمال .

قوله : « ان ^{٥٧} هذا العالم مركب من هيولى وصوره » .

يمكن ان يستمد منه وحدة هيولى العالم وصورها الطبيعية ، وان الصورة
وان كانت فعل اسس ، لكن الامر من الآتية الاولى كما ان الهيولى صمدت من الفعل ، لكن معا
افاض عليه من الآتية الاولى ، وانما الفعل والامر وبسط الفص فهم عدد احروز

وفان الشيخ البيهوى : « اسس في البدن ممرله احروز في الهواء وهى تحسسه الهوى
بصورها .. »

قوله : « وما احس ^{٥٨} واصوب »

قال الشيخ الرئيس « اى نعم ما حكم بان جعل هذا الحى المعقول والشىء المحسوس
وهو الموجد والخرمانى واحداً ، وهو الحق الاول ، ونعم ما قال . ان الحيز لا يشىء
الا به ، لان الحيز فى كل شىء هو كونه على انه ^{٥٩} احاء وجوده اذى يحسسه ، وكل شىء
باعتباره فى نفسه مقطوعاً عنه اعتبار اسبق بالامر الالهى ، مسبق لسطلان ، وهو غايه
النشأ ، وانما ياتيه الوجود والخبر اذى يحسسه منه وكل شىء كنه حلقه من شر
وحيز ، منه باعتبار نفسه باقى لا حيز له ، وباعتبار الاول تعالى مسبق للخبر بحسب
مرلة مرسته ، والاول وجوده وكما به وسره وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شىء آخر ، وغيره
لا يحلو من احد حالى ، اما ان يكون تارة بانقود على كماله ، وتارة بالفعل ، واماً ان يكون
من هذا ، فلا يكون له الكون ، الفعل من ذاته . بل من غيره . فيكون اس الكون ما فعل
بكن اعتبار ومن كن حبه ، بل اذا اعتبر بذاته لم يكن الكون ما فعل ولا اصلاً كن
ممتعاً ، فيكون الذى سره باعتبار ذاته الامكان . وهو قوه ما يوجه آخر ، الا انه قول
بامكانه وحوب من غيره ، ولا تنافس بين كون اشىء ممكناً بحسب ذاته واحداً من غير ذاته
واما الاول فواجب من نفسه عزت قدرته . » انتهى .

اقول : هذا كلام حق بذاته ، لكن الاحسيّة والاصويّة فى كلام افلاطن لاجل انه
يظهر من كلامه ان لا اثر للوسائط التى هى الفعل والعس ، بل الخالق والفاعل بالحققة
هو البارى ، جلّ مجده ، وانما الوسائط حوامل العس ، لا صنع لشىء فى درات العالم
من كنهها وجريتها الا لبارى القىوم

قوله ، «عيتوهم»^{٥٩} عليه انه قال الباري انما خلق الخلق في رمان
 فان الشيخ اقول ان صدور العمل عن الحق الاول انما يتأخر عن المبدأ الاول لا
 بازمان بل بحسب اندات على ما صحح في الكتب ، لكن القدماء لما ارادوا ان يعبروا
 عن العلية واستغروا الى ذكر العلية وكسب انفسه في المعط تناول الرمان ، وكنت في
 امسى عدد من لم يدرب ، او همب عباراتهم ان «فصل الاول فمن رمانى ، وان تقدمه
 تقدم رمانى وذلك باهر» انتهى

اقول ، لعلمهم لم يكفوا بهذا القدر ، بل استعملوا الالفاظ الدالة على الرمان وارمانى
 كما شهد بذلك قوله . فانه انما يعط بذلك ارادة ان يسع عدة الاولين وايضا قوله .
 اذ ارادوا ، وصف كون الاشياء . اى الاشياء الكونية اصطبروا اى ان يدخلوا ارمان فى
 وضعهم الكون اى الاستعداد لمبدء الكون . واستعملوا انما تحت الالفاظ الدالة على الرمان
 فى وصف خلقه اى يسب فى رمان ، وتحقيق الحق فى هذا الرمان الاموان والكميات
 التى ذكرها من القدماء سيما عن الاطال الاينى من ارسطوس انما هيئت الى هذا
 اهمام بوجوه التى ذكرها عنهم ، واضرح من جميع ذلك قول افلاصن الالهى حيث صرح
 بانه ارسل نفوسا الى هذا العالم لتكون امم^{٦٠} واكمل كنت ست الرموز مسخرة لتقدم
 اسفوس على الانداز ، ولهذا اشهر من افلاطون انما مع بصرحه بحدوث امالم اعقد
 عدم اسفوس ، وكذا ماورد من هذا النفس فى السرخ المصطفوى على سدنة آداب اسطيه
 وانسيم ، من ان الله خلق الارواح قبل الاحساد سالما عدم اى عن ذلك من الايتان
 والاحبار ، اراد المصمم الاول فى كلامه هذا ان ليس ذلك وامشه الواردة فى كتاب هؤلاء
 اعظماء من تقدم العلة وتقدم اسواها العقلية على احلالها الكونية وتقدم النفوس
 انحرية على ابدانها ، تعدا رمانا . وان كانت الالفاظ المستعملة فى ذلك مما توهم
 البقاء الرمانى ، بل العرس مقدم ابدانى فى رتبة بوجوب ، وذلك ان رتبة النفس طبقا
 انما هى بعد المرتبة العقلية . وهى مقدمة على الانداز الكونية مرتبة

احدهم ، حصرة الارواح اسورية . لان النفوس من هذا المسح ، والثانية ، حصرة
 الامثال والصور اسورية

فالحكماء الانهشون ارادوا بان هذه القضية عسروا عنها بالارلية بارة وبالالفاظ
 الموهمة لتقدم الرمانى اخرى ، لكن الشريعة المقدسة لما احاطت علما بتعدد هذه المراتب

بالمقادير التي لكل شيء عنده تعالى. حيث قال تبارك وتعالى «وكل شيء عنده بمقدار»، تشرح النزع وأوصافه عامة وعيهم السلام، بذلك المقدار وهو «المان» وذلك لأن تلك المحصرات هي أمام الله التي اسدب بطوع شمس الحقيقة كل يوم من أفق الخصوص منها قارئة تعالى «ودكرهم ب) بأمام الله» عليه اشرف مقامات وانحصرات السابقة على الوجود الكوني وبالحمله كل يوم عنده «الف سنة (ج) ممّا تعشرون» فتقدمت الارواح على الاجساد بالف عام.

ففي زمان حدوث النفس مع البدن قد برزت النفس من عالمها مسيرة الف عام، وكل رسول الله «صلى الله عليه وآله»، اذا أتى عنده مولود جدد شمته وقال الله في العهد من الله تعالى (د).

فاعلم ذلك فانه من مشرب عذب رحيق لكن اسادبا المائته، بكل كلام الأول في هوذا النفس، وقال بعده - ثم لا تحي ان عاده الأندلس من الحكماء وتاسبت بالاسباب عليهم السلام، ان سوا كلامهم على الرموز والحقورات لحكمة رؤوا ومصحة راعوها ومداراه مع اعمول احصيته وحادراً عن اسفوس المموحة، فما وقع في كلامهم ان النفس احداث وهبطت قراراً من عصب اب عليها. فهم وامنانهم يعلمون ان في عالمه اندس لا بصور سوح حظه، او اسراف معصية. ولا سطر في الله مسجونات امارات حر كات، بل عوا بحقيقة النفس ما اشرفا اليه من جهة امكانها وحصولها عن مدتها ونصبتها الموحب (ه)، تعشها بالبدن - او كوها بالهوى فحتر عنها الطبيعة نقص جوهرها

(الف) - س ١٣، ي ٩. (ب) - س ١٤، ي ٥

(ج) - س ١٣٢، ي ٤

(د) واعلم انه ليس للنفس احترته لمعقته، للأبد وجود انما قبل لثاء لحية، والنفس بما هي نفس انما تكون متعومة. يزيد بانماء الدسة والتمدد ثما يحصل للنفس بعد الحركات والاعمال الدسة

لذا اهل التحقيق كونيهم نفس در عالم مسكوت به جود عيني، كينونهم في بي در عقل هذا نفوس بالتبع موجودند نه بوجودا مستقالي.

(ه) چون بوجود استقالي تحقق ندارند و عارتند از حشيتات معصية مدور ان نفس وجهت وفيه اصودر كثرات عباد الهي فصلا بعد كذا، انما حصة برل، كس وجود غير معني بماسد ودر صف عموم لاحقة، آتس، ومما ظهور آتس، يرجع الى لاعلم وسمعتان فيها لغز المحمولة التي لا يعلل.

وهي مظهر صدورها عن المعارف بالعلاقة البدئية وكونها عقلاً باقياً ، وأنه لا تتسع القوّة
اسطرته الممكنة مما شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين . يستعمل القوّة العمليّة في إغاضها
الحيوانيّة والعنسانيّة ، فانفس مصرفة أوجه عن أيها المقدسة بعلاقة النفس ، وتلك
العلاقة نحو من انحاء وجودها ، وانعزال من سخطاته هذا والشوق الغلبى الى تدبر
النفس بعشقها بكمال ذاتها ليرى فيها هذا النفس المحورى بكمال وجودها المحورى
التحردي

وقد كان في موضع آخر : ان سقوط النفس عن صدورها عن سببها الاصلى وبرورها
عن بيتها المقدسة العلى ، والحدس الى بوحى سقوطها عن ذلك شئ من قاعها وجهات
عنتها وحيثياتها ، وقد نكّ أن المعلولات اسارته الصادرة عن ذواتها ، أما سدر
عنها لحياتها ولوارثها الامكنة وبفحصها وفقر ذواتها الى حيزها عام الغشوى ، ويعبر
عن بعض تلك السدس بالحظيرة مسموكة الى ابي آدم عليه السلام ، وعن صدورها عن
ذاتها من سخطاته ، وليس ذلك الا بما يفرضه الحكمه في نردجها وجود . فان اسور
الاتقن لا تمكن له في مشهد النور الاشد .

وقال في موضع آخر : ومن ذهب عن الاقدس الى انفسهم وقد ذكر في بعض من لا
به ان النفس لها هي نفس لها وجود فعلي ، من جهة ان لها وجوداً غير وجودها الذي بها من جهة
هي نفس مدبرة ، معنى هذا انهم من كونها غير مسموكة في الابد . نفس لها هي ، وشأنهم انفسهم
يمكن النفس بها هي نفس مصرفة في بديها . ومع وجودها صديها مطلقاً ولا يتم . نفس لا يمكن
وجودها العلى ، غير مصرفة من جهة من هي لا اشياء بها . نفس لها هي نفس لا يمكن
من تدبير ومباشرة

ثم قال : ثم يقول ان المبدأ العلى البدي وحدث وانتشرت منه النفوس الى هذا
العالم عبرتها هي النفوة والحيات والحيات والحيات الوجودية وكنت انقصت من النفوس
بقيت فيها النفوة الغير المتناهية في العالم العلى لا على بعد الكثرة العددية ولا على اشياء
ذات ترتيب ذاتي او وضع حتى يرد الارادات انك وان توهم مما ذكرنا ان وجود
النفوس في المبدأ العلى وجود شيء في شيء بالثبوت كوجود الصور المراسمة في
المبدأ القابل اعلى الميولي الاولى ، لأن وجوداً شيء في الماثل ليس كوجوده في القابل ،
فان وجوده في الماثل اشدّ تحصيلاً واتمّ فعليته من وجوده في نفسه ، ووجوده في

انقائلا قد يكون انقص واحس من وجوده في نفسه بحسب ما عتته ، لان وجوده في انقائلا المستعد بالثبوت انشيهة باعدم ، ووجوده عند نفسه بين ان يكون وبين ان لا يكون وبه في اماكن وجود باوجوب ووجودا نفس عدميتها انقاي وانها المقدس وجود شريف مبسوط غير منقطع ولا منقطع. وهذا ممّا يحتاج ذكره الى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين الى حد علم اليقين

وقال في موضع آخر من كلام له على شيخ الاشراف : ثم اعجب من هذا ان شح حيث ذهب الى ان لكل نوع حملي بورا مدبرا في عالم المقاربات ، وان النفوس الشرية بورا مدبرا عقليا ، وذهب الى ان النفوس اوار ضعيفة باقياس الى انوار المعرف ، وانها تنسب اليه كالاشعة باقياس الى نور الشمس ، وان النور كنه من سح واحد ونوع واحد بسط ، لا احلال في ابراده الا بالكمال والعصفا كانت سبه النفوس الى مدنها انقاي هذه السبه ، ثم ان يكون وجود ذاتها انقاي هو تمام وجودات هذه النفوس وورد كمال هذه الانوار وحاصل هذا ان شح ان وجودا نفوس محررة عن تعقيدات الابدان في عالم المقاربات ، عاره من اتحادها مع جوهرها العقلي ، كما ان وجودها في عالم الاحاد عبارة عن كثرتها وتشددها انصافا وافرادا ، حتى ان حرة النفس المصنق بمصنوقات غير حرثها امعلق بمصنوقات ، وغير ذلك من الاعتناء وكذا حرثها المعكرى غير حرثها الشهوي وحرثها الشهوي غير حرثها انقاضي ، الا ان هذه المتحررة سحر آخر غير تلك المتحررة ، والنفس انحاء من التشريع والفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح النفس والانصاف الى سبه الانصاف والمشرجون ، وهكذا وجودها في عالم الروح المتوسط بين عالمين العقلي والحسي ، له تشريع وتفصيل بحو آخر ، ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي ادراكي محرد عن الاحكام الحسية دون الحياتية ، الا ان ذلك الوجود ايضا عين الحياة والادراك

وقد علمت ان الحاصل عندنا جوهر محرد عن الدماغ وسائر الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام مشحخص شمع في دار الحيوان وبشاه الحيات وقال (الف) في موضع آخر فعلا عن شيخ الاشراف : « وذهب افلاطون الى قدم

(الف) - شيخ اشراق در حكمت اشراق دلائل مبسوط بر حدوث رمي نفوس بسبه ذكر سوده وقول قدم وفعلا امرت عنه بعد سوده ست ، سيات مذكور ان علامة شيراري فعلا

النفوس، وهو الحق الذي لا يأتيه بطل من بين يديه ولا من حسبه، تقو به عليه السلام :
«الأرواح جنود مجنّدة» فما تعارف منه ^١

قوة عليه السلام: خلق الأرواح من الأحصاد بالقي عام. وأما فيّده بالقي عام، تقرباً
إلى اهتمام بعوائمه، وإلا وإيسر فيّده النفس على أمدن المدى متعديده محدوده، بل غير
مساوية لقدمها وحدوثه انتهى

قوله عليه الرحمة والرحموان .

قل «أقول انك لو كان مراد افلاطون بقدم النفس قدمها بما هي نفوس منكثرة»
كما توهمه، لزم منه محالات .

مبها - يعطل النفوس مكد غير مساوية عن نصيرتها في أمدن وبندرد، وقد عمت
ان اصناف النفسية لا كاصناف السود والاشود، ولا كاصناف الرّكّ الى السقية ولا كاصنافه
رباندار، حتى يحور ان يرون ويعود تلك الاصناف النفسية واستحسن بحاله، من النفسية
كانادته واصورته من الحقائق اللازمة للاصناف التي نحو وجودها احصاها ممّا
ارتمها الاصناف كاصنافه والالهة، وصانعها عالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها،
بالنفس مادام كوها بها لها وجود تعشّي، وإذا استكسب في وجودها وصارت عقلاً
معرفاً تشكّل عنها نحو الوجود وبصير وجودها وجوداً آخرشاً، يقب الى اهبة (ب)
مسروراً، هو فرصت وجودها النفس قدماً لزم التعطل بالضرورة والتعطيل محال
ومبها لزوم الكثرة في افراد نوع واحد من مير مادة قابلة للافعال ولا مسرات
عرضية وهو محال

→

فعلت شارح مقاصد شرح اشرفي سب كه قول: تقدم را تأمّن بموه و ر لكي ارماعصران حدود
استدلال صوباً اندكي نقل بموه سب كه استدلال او در بهاب اتقن سب وكي كلام و در صورتی
موجّه سب كه نفس باطله مستطابند ولو نفوس باسار وجود حدوني مركزند ارماده و صورت
بدا اين تحقيق ككي باطل وغير موجّه است قوله وهو لحي لدى كلام علامه شير ري سب
الف - يمكن ان يكون المراد تقدمها على الاحكام بعرضين من الوجود والتفسير بالالف لان
الف هي امرها التامّة من مراتب البعد لا مرتبة فوقها فاستر

(ب) جميع ما في هذه الصفحات المذكورة في الأسفار و تعليقات والسدا و لعدد وقد نقلي
العلامه المحقق في بعض اشره والمحقى السعد نقليها عن استاده

ومنها - وجود حيات عبر مساهية بالفعل فى الهدا المعنى يشم بها وحده الهدا الأعلى، الى غير ذلك من المحالات اللارمة على انقول بلا تهاى العوس المعارفه فى الارل وعى انقول تهاى العوس القديمة برء اساسح وكشر من المعاسد المذكوره وبالجمه نسبه انقول تقدم العوس، بما هى عوس الى ذلك انعظيم وعيره من اعظم المتقدمين مختلف وكذب، كيف وهم فائون بحدوث هذا العال وبحد الطسعه ودثورها وسيلاب الاحسام كنها وروالها واصحلالها، كما اوضحنا وان كان مراده بذلك ان لها بشاة علبشة على شابه الملبثه، فلا يسارم ذلك قدم العوس بما هى عوس، ولا تاسح الارواح وترددها فى الابدان، لانهما بطلان كما مر» انتهى كلامه قدس سره

ومذا اصا فى بقاها لما فيها من فوائد وان كان فى بعضها اغثار

قوله - «ان اردب^{٥٩} ان نعم هل هذا المفعول رمانى ام لا»

نعم المراد بالمفعول الامر واعمل، فربه قوله، ليس كل فاعل يعمل فعله رمانى

ولان الكلام فى دفع توهم كون فعل انطالى فى رمان

والصابط ان كل ماهو خارج عن الرمان بفعله والاثرا فانص عنه لا يكون فى رمان سواء كان المفعول رمانا او لا، وكل ماهو فى الرمان فعمه رمانى ومفعوله ايضا رمانى

وليعلم ان الاول ليس طرفا معدما على الرمان، بمعنى انه ستهى حده اى انتهاء ارماني، فاذا انتهى اليه يكون بعده الرمان كما يوهّم الاكثرون، حتى ان المحققين الذين صرحوا بذلك، وحذبه عفاوا عن ذلك، واحذوا فى ما بقوا، بل الارل هو الا مسوقه نارمان وهو المحيط بالرمان ولا خصوصيته له جزء دون جزء من الرمان، فالارل هو اغلرفاشاتات، ليس اعنى انه وعاءها، كما ان الواقع وعلى الامر ليس وعاء، بل هو نسبه الشىء الى ما هو الواقع من صنع الله.

وباحتمله اصطلح الاقدمون وقد اصابوا فيه ان نسبه اشات الى مثله هو الارل واسرمد، ونسبه العبر الثابت الى اشات عبر مفعول، وآلى غيره الف هو الدهر، ونسبه غيره اى ماهو من سحه الرمان، فالارل احاط بانهر، وهو المحيط نارمان والمحررات الصرفة اربيات والارواح والعوس والاحسام باطلاقها وبعض صور

النوعيات دهرتات ، وما سواهما رمائيات . وبالجملة كل جزء من اجزاء يصح أن يكون ظروفا لا تتواءم وجودا مع دعوات الاوله والدهريات الالدية ، فاموجود في الآن عندما اذا كان من افق اسدهر ، صح أن يقال أنه قطع مسيرة افعى عام الى أن ظهر له الآن وهذا من غريبه السار ، اذ كما قلنا لا تخصص له جزء من اجزاء الرعد ، فمسيرة كل جزء بالنسبة اليه سواء

أما الدهريات ، وان كان يصح فيها ذلك ، الا أنها بتقدير بالانعام ابرائية ، بخلاف الازيلات ، فانها بتقدير بالايام الالهية ، وهي خمس الف من ايام دى المعدر ، تنصح ذلك ان احتجت ان يقرع عصا بانه يصدق في زمان يوح أن الارواح قبل الاتحاد بالهي عام ، كما يصدق هناك ذلك سواء كان ذلك في ارواح الميخودين في زمن من روح وعمره ، لا ان ارواح ما في عصر من احادهم بالاعين اسدين يعرف من زمان عيسى وارواح امّة يوح قنهم بالانفس اسدين يعرف من زمن آدم فمصر

تعليقات بر هيبر ثانی

قوله ٦٠: «في الميبر الثاني، ان سال مسائل» .

اقول : ذكر في هذا الميبر مسائل شريفة ، بخلاف الميبر الاول ، من فيها بيان احوال النفس الكنية وما نسبها ، فكأنه كمدح سميا مير السابعة قال الشيخ الرئيس : «سئل ان النفس اذا رجعت الى العالم اعقبت ، ولم تقرب ، اي ما يحصله بالفعل ، وما يذكر ، اي يشرح شيئا عدليا عن امره»
فقول . اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علامة الا بها ، فانها يحوز ان يكون فيها بالفعل والاراي وسائر ما يفعل ما يتيق بذات العالم الذي هو عالم اشياء والكون بالفعل وهو عالم الاتصال بالنفس بالمادى اى بها هيئته الوجود ، كنه ، متعش به ، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من العيش المتمم حتى يحتاج الى ان تعمل فعلا نال به كمالا ، وتقوى قولاً نال به كمالا ، وذلك هو الذكر وسجده ، فانها تمنقش بنفس الوجود كنه ، فلا يحتاج الى طلب نقش آخر ، ولا يتصرف في شيء معاً كان في هذا العالم ، وفي تحصيلها على هيأتها الحزنية عدليا لها من حيث كان حزنية ، ولا يحوز ان يساهم من حيث انها حزنية . فقد علم ان النفس بمجرد ذاتها لا سائر اعماق من حيث هي حزنية والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما تتحيز فيه علمه ولا احب ان يذكره فكيف انفرده سعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق انتهى
اقول . استحقق كما سيأتى ان النفس هي المدركة لكلى والحزنى لذاتها ، وان الآلات الظاهرة والباطنة ليست الا محل ظهورها لمعرفة الاشياء ، وليس المدرك قس جميع

الإحوال الإلهي نعم اذا كانت في العالم العقلي . فليست يذكر بالامور الدائرة المتعصرة ، كيف والشح هائل ناسها تنقش بالوجود كنهه وليس في الوجود الا الامور المتعصية المشخصة ، وليس في معرفة الكليات فصله وكنل . واسما الكمال في معرفة الحقيق ، وهي الامور الموحودة كما ورد «رب^{٦٠} اربا الاشياء كما هي» أي كما هي في الوجود ، وليس في الوجود الا الحقائق المتعصية المشخصة . تمثل

وهذا هو مراد المصنف في قوله . واسما يعنى^{٦١} منها كل علم علمه من هذا العالم أي العالم احسن ، فحاج ، أي حتى يصحح أي ان تذكره

ثم قال . لانه علم مسجل واقع على جوهر متعصب ، وليس من شأن النفس صط الاشياء المسجل . ومن هذا فان ابن رشد . ان الصور المعصية الالهي كائنة بسدة

قوله^{٦٢} . «بل هو في عقبا مروءد مسلم لا يحتاج أي ان تذكره »

اقول : اصابة العقل أي الصير المؤبد ، من اصابه مصدر الى المفعول ، ولهذا جاء بصير افعال مع كونه انفس على انذكرت على اراده الالهي ، أي لاسان صاحب النفس في عقله للامور العالوية العقلية .

قوله^{٦٣} «مروءد» اما بالرى المعجمة اولاً ، والبدال المهملة آخر ، من اراد ، وهو المدحرج ، والمروءد على صيغة المفعول من التفعيل ، أي محمول عليه راده المدحرج لعفاه ، او على افعال ، أي حامل راده معه لا يحتاج الى ان يذكر ، أي يرجع من مفعول الى مفعول ، بل الكل حاصر عنده وفي بعض النسخ مرور بالراء المهملة اولاً ، المعجمة آخر ، وسهما واو مشددة بمعنى المحرب ، اسم مفعول ، وهو فرس من معنى المروءد بالراء والبدال مع تكلف .

واما قوله^{٦٤} «مسلم» فهكذا في النسخ التي عندي بالمعنى اولاً وآخر ، والسين واللام ، وليس له هنا معنى يناسب المقام .

انهم الا ان يقال^{٦٥} ان انفس الراححة التي عالمها العقلي بحيث لا شوبها الامور المحسوسة من الخطايا المحيطة بالهوس ، قد تروءدت لعفاه ورجعت سالمة محفوظة من الادناس والعواشي المادية ، فيكون المسلم بمعنى السالم

قوله^{٦٦} . «ان كل علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت اندهر لا يكون برمان »

قال الشيخ: «العالم الأعلى في حير السرمد» والذهب هو عالم ثنائي ليس عالم
الحد الذي في مثله سنأتي ارتفع الفكر وذكر أننا عالم اتحد عالم الحركة والرمز،
والعقلية الصرفة والمعنى العذبة التي تتميز حرته مادية، كلها هناك بالفعل،
وكذلك حال أنفسنا. والحجة في ذلك، أنه لا يجوز أن يقول، أن صور المعقولات حصلت
في الجواهر أي في ذلك العالم على سبيل الانفعال من معقول إلى معقول، وقد بين ذلك،
فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى أنه لا يقع أيضاً للمعنى الكلي تقدم رمي
على المعنى الجزئي كما يقع فيها حتى تكسب أبعاداً، وحصل الكلي أولاً، ثم يأتي
الجزئي بالزمانه يحصل بأعضاء، بل يكون العالم المعقول من حيث هو محض
وأعضاء من حيث هو مفصل معاً لا يفصل بينهما الرمز، وإذا كان هذا هكذا
في الجواهر أي هو كالحاج، فكذلك في الجواهر الذي هو كاشع، من نسبة الجواهر
التي هو كاشع حين يرتفع العوائق إلى التي هو كاشع نسبة واحدة، فلا يتقدم
فيها انقراض ولا يتأخر آخر بل الكل معاً.

مقول: أن كل شيء كشيء آخر أو حريشاً يحصل عن الصورة في هذا العالم، وكل
جزئي منه مدرك على الوجه الذي لزم من أساسه، وهي جهة العمل الجزئي كشيء، وقد
بين ذلك، وبين أنه لا بأس من أن تكون معومات غير مساهمة، فإن امتناع العر امتناعاً
أنما يكون في أشياء مخصوصة» انتهى كلامه (أخيراً)

أقول، هذه هي المسألة الثالثة من الممرات التي واعتراض الشيخ بأن العالم الأعلى
في حير السرمد لا يذهب، غير وارد، لأن المعنى مدامت لهما فهي وإن صارت عقلاً
المعنى، فهي من حير الذهب لا من حير السرمد، فإنه ما في الباب أنها صارت قربة
من الحق السرمد أي مراتب الذهب، وأيضاً على ما عسر الشح لم يكن بين دليلين
والمعنى فرق كما لا يخفى على المأمّل، لأنه من المعقولات على مذهبه من كون المعنى
أنما هو بالصورة، والحق أنه ليس بذلك، بل العراء من أبعاداً في باب الحجة، هي
بعض الحقائق التي اشتملت. وأنه مدمج في الفعل، لأن صورها عنده والعرض من

(الف) - في كلام شيخ المعيد لمصنعة ما دامت كذا في عمل وبسبب مقام عقل، كذا
وحرثي وجمال وتعميد بوجودي وحد هو وجودي، أن معلوم العلم هناك حقائق الأشياء لحقيقة وما
لحقيقة؟

الحققة ، ان علم النفس ليس بمرمى وتفصيل وبركبة من الكلى الى الجزئى ومن الجزئى الى الكلى . لانها فى ذلك العالم كاشىء الحاضر عند النفس مثل التدقيق المعمول اننى فى عالم الفعل ، ان الكلى والجزئى والاحسن وانفصال لا يجرى فيها ، بل انكن فى ذلك اعلم بحجه وحدانيته نعم النفس بها كذلك ، وهذه هى الحققة التى ذكرها انفسهم ، والى ذلك اشار ابن رشد الاندلسى فى قوله . ان الكلى والجزئى والاحسن وانفصال فى القول واحدة انتهى

فالنفس اذا صارت فى امره المتاحم للعرضة العدمية ، تكون علمها بالاشياء كما انّها فى العقل .

ثم ان قول الشيخ بان امتناعه المسائل فى انشاء مخصوصه معناه انه يجرى فى الامور المترتبة ولا يرسد ولا يفصل كما ملأه فى العقل
قوله ٦٤ : « من قال قائل اما يحسن لكم ههنا صفة فى العقل »

اقول : هذه هى الصفة التى من انفسها
اعلم ان الصفة الاولى لها من جهة كون الاشياء بنفسه بحيث ان اذا وصف انفسها المحدث بها ، فراها عبداً ، كون النفس فى وضعها الى ذلك انما هى رؤية الانشاء عبداً من خواص ذلك العالم .

وساير صفاته انشائية من جهة كون النفس من افوائده ومن سماعهم الاعنى وهذه الصفة الثانية ، من جهة كون النفس بسلطه ابدان كما سيظهر عند ذكر

قوله ٦٥ : « وبسبب الاشياء كلها فى النفس » . يشعر بان الفعل وانفس بشركن فى كون المعقولات فيهما على نحو من الانحاء ، كما يراه برموروس . الا ان انفاوت بهما ، فى ان العقل يراها دفعة ، والنفس بالاحتقال .

والجواب : ان النفس ان كانت فى العالم الحسى ، فالامر كذلك ، وان اذا رجعت الى عسما العقلى ، فتأه كالعقل ، لانها ما لم تغير عللاً بالفعل ، لم يصير الى ذلك العالم . وفى الجواب سبب كون المعقولات فى نفس على نحو من الانحاء ، ومع التفاوت بين العقل وانفس ، بل الامر فيهما على اسواء ، ففى انفس اذا لها اسخريذ بحيث رجعت الى العالم العقلى ، ولا ريب انّها بسلطه ابدان كالعقل ، وعلمها بسلطه ، اى القوة التى بها نعم الشيء وهى ايضا ذاتها مسوطة بجمع ساير القوى ، بمعنى ان بصرها ذاتها وسمعتها ذاتها وناحمة ذاتها فائمة مقام جميع قواها التى بسلطتها حاس كونها فى العالم الحسى نافوى

الظاهرة والباطنة أو اندركه وأحتركه ، فليس ههنا انتقال من معلوم الى معلوم ، لأن
 ذلك شأن القوى المركبة والمتعددة ، وكل القوى هناك واحدة فى ذات بسطة ويحمل
 أن يكون معنى كونها ذات علم مسمو ، أن ليس رؤيتها المعقولة وهى عليها اذا كانت
 فى العالم الأعلى مرة بعد أخرى ، تكون على هذا

قوله ^{٦٦} : «لأنها تعينه بلا زمان » دليل عليه ، وأوجه سابق حكمه سحى ، فى
 امسألة الرابعة من قوى النفس ، وأما أنها ليرمى عنه فلاشئ عنه احركه اذا التحركت
 شأن النفس وعلة الحركة الراسمة لزمان يكون عنه لزمان لا محالة
 قوله ^{٦٧} : «فإنما تعمل ذلك بالعقل لا بالوهم . »

أى أن شرح وأحسب اذا صدر من النفس فى العالم الحسى - يكون معونه اوهم
 والمتحسنة ، وأمر حسنة القدم وإساحتر والعرفه من قبل الوهم ، وأما اذا كان
 بالنفس ، فليس ههنا أول وآخر ، لأنه يدرك الشئ لذاته فى ذاته ، وليس به لأنه بسيط
 أول وآخر ، فلا يكون للشئ اثنى أول وآخر ، لأنه كملته أول ، وذلك لأن أوله يدرك
 آخره نفس أنه أول ، فاوله هو آخره وبالعكس
 قوله ^{٦٨} : «أن منه ما هو أول ... »

منى أسؤال على تسليم سبانه المدرك والإدراك ودفعته المدركه لكن لا يمكن إدراك
 أن من هذا المفعول ما هو أول ومنه ما هو آخر ، فمحتمل معرفة
 والحواف ، أن ذلك لا يتصور وليس معرفة ، لأن ذلك ليس زمان ، ولا لغيره
 وعدة ، بل هى إدراك برسم الشئ لا برسم الإدراك ، وفرض ما بينهما ، فإن انصهر
 يدرك الشجرة دفعة مع الحكم من هذا أصها ، وذلك فرضها ، فليس تعين الشئ منه غيراً
 متحرراً ذلك الشئ دفعة واحدة ، كما فى النظر
 قوله ^{٦٩} : «أن قوة النفس واحدة مبسطة ... »

قال الشيخ . أى أن النفس فى جوهرها هى قوة واحدة لا أسبا قوى متعددة محبلة
 ولا هى مجموع من قوى محبلة ، بل هى مسوغة الذات فوده ترفعه ، وهى أسى لها فى
 نفسها ، وهى القوة المعبنة . وتعطى الأنداد انقوى مادامت على مراحل فموى أنما
 يتكثر من حيث هى قوى بلدى فى أسلى ، لا نفس فى النفس . بل للنفس لأنما منه ، ولا
 يحوز أن يقال : أن النفس واحدة ثم انقسمت . أو هى قوى فابضة منها لا لست فيها ،
 بل لست بالبلدى ولها ، حتى كان أسلى كثر الأجزاء والقوى محبلة ، والآن ، فما اسبب الذى

وحدان بدن اجزاء محسنة الامرحه الا النفس، وما السبب في ان جعلها محسنة الامرحه والهيئات لا لان القوى اى يحتاج اليها النفس في سكوتها في هدهندار قوى كثره محسنة اجلاها في انفسها، ولا سبب ان الانداز هي التي جعلها محسنة، بل الانداز هي اى هيئات باختلافها لغيرها محسنة، فليست كانت النفس يحتاج قى اسكدها اى بدن خلق لها بدن يتعلق به، وليست كانت تصلب كمالها العقلى بتوسط الإدراك الحسنة، احتاج الى ان يكون لها قوى حسنة، بعضها سال من حارج، وبعضها يحفظ ما يابنه ويوصله الى النفس، احتاج ايضا بعدا لقوى الحسنة الى قوة دفعه بصيرة عصبية وحوشية وقوة حلاله للذوق والصرورى، شهوانية عدائية، وكسب بعض هذه القوى يحتاج الى النفس، اذ لا حاجة الى قوة فعلها وفعلها توسط ثابته، وحسنة النفس بحيث يصبح ان يقص عنها في البدن هدهنداقى، وان كان اولاً في الوجود المادى، احيراً في الوجود الصورى.

فان سال سائل: لم كثرت القوى ولم انقسمت؟

فانجواب: ان عيب اشياء لم هي محسنة من مذهبها فلس ذك نعتة من حارج، فانه لا يمكن الا ان يكون كذلك، لى ان كان فيها شيء مركبة، فكون الهدى اوجود ذك التركيب، واما كون ذلك اشياء، فلا عتة له لاجل ان مذهب الاشياء من حيث هي مهاباتها، بل لا يمكن الا ان يكون محسنة، وان عتت انه كيف امكن ان يوجد عى الواحد اشياء مختلفة الماهيات، يقول، امكن ذك، بان اعد لها موضوعات محسنة حاراً يصدر عن الواحد آثار مختلفة

وان عيت، كيف وقع اليها سمه شئ، فانه ما اعلم، به نفس واحده الى قوى كثيرة مختلفة، بل تقسم نفس - ما - كسامته الى اجزاء مشاهة في اجزاء متشابهة ومختلفة، فاما ان يكون الواحد البسط قد انقسم الى كثره، فلم يعرض ذلك انه لا للنفس الاولى في ذاتها ولا لشيء من قوى النفس انتهى كلامه

اقول: ان الشرح كل القول، فان، كن لم يقل حق المقال، مع انه فاق في ذلك اكثر الاموال، وذلك لانه وان صرح بالتوحيد الدانى في النفس، لكن لم يات بتوحيد الافعال والصعاب فيها، وذلك لانه نسب الافعال الى القوى كما هو (انها) صريح كلامه، بل الحق

(انها) - و علم ان الشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه، ان النفس هي المدرك والى

ما ینہاک ان^{۷۰} مع اختلاف تک، فالعس ہی المدرك ، لا ان القوی توصل انی اسس
فالتوحید الحقیقی فی مراتب اسس، اسها ذات سیطة عالمة محیة متوہمة حسنة
دائقة لامسة مبصرة سامعة شامّة. ففعل بذاتها و سایر امورها نادراکها انما بعسها
بتوسط قواها، فالقوی عند سلطان العس هالکة لا یتکون صیراً ولا عفاً من دونها ولا
حیاة ولا بشور، من اعسها. فاعرف ذلك، فانه سمعت فی سؤک توحید الله ، وصعاقته
وافعاله « فمن عرف نفسه، فقد عرف ربه » .

قوله ۷۰ « فكيف صار ذات فكرة الى قوله . فوالعس واحدة ۷۱ »

هذه هي المسألة الرابعة، وقد سبق منّا فی التفاضل اسانقه م تصاح شرحاً بذلك
وامحمة عرسه ان العس وان کتب مکثره القوی باعتبار کونها فی البدن، لكنها متحدة
فی ذات العس ، فهي کما اسها بفعل بذاتها، وتصر بذاتها . وهكذا ، الا ان القوی بین
کونها فی العالم العقلي ، ونس ان یتکون فی العالم احسی، فان فی هذا العالم وان كانت جميع
امعاليها بذاتها اسسطه، لكن بکثر محالی تک الا ان العس سستحری الاشياء الحسائية
وتفرقها وفواها انقمه ، وان ان كانت فی العالم اعقلي . فليس هها بکثر وبفرقة
من الاشياء ، من ههنا التکل فی وحده ، وسحي، وباده سسط لذلك (الف)

قوله ۷۲: « فان انشئ ابدی برید عمه یتکون کسبه هیولی له »

هذه هي المسألة الخامسة، برید ان العس اذا صار فعلاً بالفعل، لا برید عدم شيء،
لان كل شيء فهو فيها، فهو فرسا ان العقل اراد عام شيء ومن المس في محله، ان
كل شيء طلب امرأ ، فانما یتکون حاليّاً عنه فلو عاً مه ، فیکون بالقوة بالنسبة اليه ،
والتقوة مطلقاً مستندة الى الهولي، فیکون ذلك الشيء کالهولي، والامر المطلوب کالصورة،

بالافعال فی جميع مراتب لتأثير و لتأثر من لاحاس والتحصل والتعص وانها يدرك لمفعولات
بذاتها و بحریات بانقوی صدر احکام در مدأ ومعاد در بن ذات معصل کلام شیخ را نقل و
آیهه که ذکر شد مهجّل نموده .

(الف) - ویسم ان اسس فی العالم العقلي ایضاً تدرك لمخیلات وعمرها سوى الحقییات
بتوسط قوی، لارلة چه آنکه جميع قواي حری ماطلي من بعد روار من ماقی مباحثه ولذلك
بحر لاسان مع جميع قواها الحرثة ولا سطل شيء، هها نداء

وذا كان العقل اراد عام شيء كذا (الف) يكون هيولى له، فم يكن عقلاً، فيكون نفساً وعقلاً بافتوة لا بالفعل كما هو شأن النفس في اول امرها، وقد فرضت بافتلاً بالفعل هذا خيف وله^{٧٣}. «فانه لا محالة تبقى بصره على الاشياء دائماً».

عرض السائل، ان ثبت الارادة لازمة بالفعل، لانه وان لم يلق بصره على شيء، كان فارغاً عنه، واذا ابقى بصره على الاشياء الى عدد، يرم على حوالكم، انه لا يكون هو ما هو بالفعل. وحاصل الجواب، انه قد ثبت ان العقل كالأشياء المعقولة، فهو دائماً يلقى بصره على ذاته فقط، لكن يارم منه النظر الى الاشياء، لاجل ان ذاته كالأشياء، فالرؤية واحدة، ولا يلزمه محذور.

قوله^{٧٤}. «وذا ابقى بصره على الاشياء كمن محالاً».

يعنى، ان في النظر الى ذاته، يرمه النظر الى الاشياء، لا انه ينظر الى الانبياء، فانه لو نظر الى الاشياء، كان هيولى لها، والاشياء صورها، ولا ريب ان الصورة من امر من محبته بمحبها، وكان بافتوة، كما ذكرنا، ويصير بالفعل اندى هو المحصل بالاشياء، محالاً بها فتأمل (ب).

قوله^{٧٥}: «ان كان بصره مرة على ذاته، ومرة على الاشياء».

هذه هي المسألة السادسة، والمرض منه ان العقل اذا كان في مرتبة اعليه، قد

(الف) - لابد بوجه ثابت كه نفس دائمه مدبره، ولي سبب ينفذ فيهم بقويم مدته مدنى صور ادراكى بهامن شبه مرتب ارقبل ورمكرا مكه حصول صور ادركى يكي بعد رديگری ار ناحیه اشتداد وجودى واسكمار جوهرى نفس تحت بغيرت ونفس بمرئ مدته ادركت ست و صور ادراكى داخل در ذات نفس شود لئلا متحد با نفس مشوب معشى فاصل يا قرر اينكه نفس هيولاي ميركست ناچار بايد قبول كند كه صور كند ولى نفس و بين دون ادعسان بحرکت در جوهر نفس مكان ندارد وهو يكر الحركة الجوهرية شد الانكار وان جود دليل بر آستكه انه غير متدوب فى الحكمة المتعالية.

(ب) واعلم ان هذا الكلام بظاهره غير داخل على المناقشة، لأن العرض من حلوات المعروف ويرمد لذا عرض معلول ومحاط است ست بمعروض وجوهر مرمد وار جوهر مرور بموده بعرض

بیجا آئیے اتنی بصرہ دائماً علی دانه ، لکن اذا کان فی المرئیة الجسمیة حتی بصور
بصوره الشوق . فانه نره اتنی بصره علی دانه ، وتاره علی الاشیاء ، وعلى هذا يمكن ان
يكون ذلك من متممة لمسأله انما

فقوله : ذلك سان ان ذلك لمعمل فی المرئیة النفسیة عند كونها فی البدن ، سواء
كانت بقوى سمائیة او غیرها من القوی الارضیة . وفي هذا الكلام تصريح بان العقل
يكون مع النفس حتی كونها صورة فی البدن ، فصوره نفس بذاتها ، والنفس عمل بذاتها ،
عبر ان العقل فی هذا الشرط لم یخرج من مرتبه ، ولم یسحیل الى شیء ، بخلاف النفس ،
فبذاتها صارت صورة لبدن ، اسحالت من مرتبتها ، فارتکبها صاحبها بانعم والعمل
حداً بحیث .

قوله : « وانما صارت النفس كذلك »

ای : انما یسحیل عند اراده عم الاشیاء وحدث لما بیجا یب بصر کالمیوی بصورة
المعنویة وتحد بها فخرج من حد اموة انی لمعمل ، وهذا الف السمانه ما والوجه
فی دیت فی افق العلم اعلی ، ای فی مرتبة متنه العالم اعقلی ، موطن . ان العقل
اصریع وعالم المذنبات ، وهو اعظم عنه عند تعظیم معالم المنى وعرش الحسابات
ووجه السعیر بالاسحابة ، لان ذلك حركة مائة من ذات النفس ای الشیء المراد علمه

ثم ان الشیخ ابرئیس ذکر فی تعلیقه علی قول اعلم : « ما ان العقل هو الاشیاء . »
بهذه العبارة : ان السائل سأل ، فقال انتك لم تحکم فی نفسیة ، ان العقل یعقل کل شیء
من دانه ، ولعنه یعقل اشیاء امر لا من دانه ، من ذات تلك الاشیاء ، وما المانع من ان
يكون هذا هو العقل ایضاً . وان لم یكن اعظم وانما حتر فيه زمانياً

فاحاب فعال ، انما قول المعنویة یعقل حده ع الاشیاء من ذاتها ، كما یعقل المعنولات
عن عنها امو حده لها ، فان اشیاء انما یعقل وجوده من جهة ما یجب وجوده ، الا المبدأ

(الف) - استحالة درجس محار اسب چوں صور اندر کی درماده نفس قرار می گیرند وب
آن متحد میشوند و کون و حد میر تدعی غیر معقول اسب چوں صور در اکی رائل می شوند
هنگام توازن صور ، ماچار اندر کات کمال ، ولی بعد و مکتب جوهر آن می باشد به عرص متأخر
، لوجود درصمیم نفس لذا بدون اشتداد ذاتی ، نفس تکامل پذیرد .

الاول ، فان وجوب المبدأ الاول ليس عن ذاتها ، بل وجوب ذاتها عنه ، بل يجب ان يكون عقلها للمبدأ الاول لها من جهة تحدى المبدأ الاول لها ، فاذا تحلّت لها عقته وعقلت ذاتها وذات كل شيء في الدرجة الثالثة

لكي لقائل ان يقول : ان العقل العقل اذا خلق من ذاته ان وجوبه من غيره عقل المبدأ الموحى به على سبيل شبه سبيل الاسدال وهو عكس البرهان ، فحاء من هذا السبيل ان يعمل من ذاته المبدأ الاول ، فيقول : ان كان كذلك ، فالصبر الذي استعمله من الحركة صحيح ، لانه اذا عقل وجود ذاته عن سره ووجهه ، فذا هو عقبة ، فيكون عقبة تلك عن غيره ، فيكون ثابلاً يكون عقلاً ، لذلك عمل عن غيره

واما وجوده عقلاً لشيء بعده ، فليس يكون الا عن ذاته ، لان كونه عقلاً شيء بعده معاول لكونه عقلاً لذاته ، لان عقبة في ذاته على عقبة في غيره ، اد ذاته التي هي اعقبة الى حصته ، على كونه ذا عقل سره ، فاذا بسبب ان الاول ، حار ان يقول انه عقل ذاته نفس الاول ، وبه بحر ان يقول : ان عقله في ذاته لعقبة الاول على عقبة التي للاول ، بل معلوم ، ان كان هذا اوجوداً عقلياً مأمولاً لذلك اوجود العقلي ثابلاً عنه ، ونشير بالمتحرك الى الثابت من غيره

واما اذا كان الى ما بعده ، لم يكن اصحح الا احداً وحيث دور الآخر ، بل ان كان اوجهاً جميعاً اسماً يكون الذي بعد في كونه معولاً له ، وفي كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل ، لان عقله الى من الآخر ، وهذا بعداً مسامحة في ان يجعل العقل انتاماً اولاً وجود ذاته ، ثم منه وجود العقبة الذي للمبدأ الاول ، بل الواجب انه يعمل ذاته موحوداً للعقبة ، فان ذلك هو وحده العمل الحقيقي ، وهو ان بعده امة يكون يتحلّى من العلة عليه لا بسبب كذا الى الا من العلة بسبب في ذات المعول يقال به للعلة ، فيمنه بعد عقله ذاته . انتهى كلامه .

وانت اذا تحققت بحول المقام استعصب عن اماله الكلام . فقول لقائل : تفسير لقول المعصم ، فسا ، انه لا يحرك العقل الا اذا اراد عمه عنه ، ولذلك فسّر ان حركة باليل والمتحرك بالنائل .

وقول الشيخ ، « واما وجوده عقلاً لشيء بعده » « تفسير بقول المعصم » « فان لح احده » وسيأتيك بيان ذلك حسب ما افكّه الله تعالى

قوله ٧٧. «وإنما صار ذات حركة»

لما تميزت سابقاً أن النفس فعل بصور وجودها شوق. بعد ظهر أن ههنا حدثت حركة. واسم فعل الحركة أنها هي الحركة في الاصطلاح الأرسطي، وليس المتحرك هو المعنى بكونه، ثانياً في ذاته في كل حال لا يخرج عن انعكسه، والا لزم الإقلاق، ولا في الحركة لاندفاعها من موضوع ذاته وليس وثقله على شيء سوى الجوهر، وهو غير معين به، فمتحركه هي النفس متحركة على أمر ثابت هو الفعل، فاعمل كموضوع لحركة انفسية. فاعرف ذلك. وهذا هو الغرض من قوله. فمما صار فعل ثانياً لم يكن بد من أن تكون النفس متحركة.

وقوله «والأ٧٨» أي وإن لم يكن شيء متحركه فيكون عملاً، إذا المقابلة بينهما نسبت الأفعال والصفات وعدمه، كما ظهر من حديث النفس، هو كاتباته كات هو والفعل واحداً.

قوله «وذلك» ٧٩ «أي سران الحكم في سائر الأنبياء، هو أن كل محمول على شيء، كالجواهر والأجوددة مثلاً، حصلت كل من مهيما عارضاً لأحد الذي هو ثابت إذا حدثت حركة، فلا محالة يكون حركته في المحمول الذي هو العارض، لكون الحركة يستلزم موضوعاً وليس ههنا إلا الجسم

وقوله ٨٠ «غير أنه يسمى أن يعنه أن النفس إذا كانت في العالم العقلي»
ربما العرفة بين حاشي النفس، وذلك أنها إذا كانت في العالم العقلي، كان أكثر

(الف) موضوع هر حركتها، در نفس مجرد، ماضيه غالب مقصود، وسر هر حركه بدون ماده وحيولي حركه محضه نفسيه ودر يكركه مجموعه حركه در نفس متعقله هاده نفس ست مع صورة ههنا من حيث حركه في الدنيا، وفي ههنا يدركه ويبدل همراه بايد اذعان نمود كه تقرير حركت جوهری واثبات در ماضیات و طایع ارجحه نفوس در سائر مهور شیعیه و متشیع آن در ماضی و ورود آن در عالم الحرام، حی طبع صدر الحکماست و آن عصیم ربان حسن طریقه تاسیس و نیات تراص در علمیات به نکتش شدید ابروی خوب شریك تحقیق سراع میباید و لحق آن تحقیق فی حد المبدأ تماماً هو سهمه من الملکوت وقسطه انحصار عن الحق لیس فی

حركتها حركة الاستواء ، وهي النظر الى دانيا العقبه والسلة في مذهبها ، واما اذا كانت في العالم الحسسى ، فاكثرت حركتها بحوالا الاشياء ، وقد سبق ان حسبنا هي انما متى بوحثت شطر شيء ، فانها تصير ذلك الشيء ، وكل شيء سوى مبدأها ، فهو دون النفس ، فليدث صارت صورة لكل شيء في يرونها الى الأشياء الى في العالم السعسى ، من كالمادة لكن صورة عقبه في رجوعها الى عالمها

قوله : « ان العقل ^{٨١} يتحرك ايضا . »

هذه الحركة من اعتق هي الحركة من عصبه الى عصبه ، فالصغير ان مرجعها الى النفس ، وهي الحركة نحو عصبه ، وقد عرفت في سابق السداد ان صورة نفس بالذات ، وان النفس عفن بالذات ، وهكذا كن سافل بالنظر الى مذهب العالي ، فاعين مسهكة عبد الله ، في حركة من اعتق الى الفعل هي ساؤد عر عصبه ، بحوالا انه به بالقاء ، فهذه حركة لكن بدلت استبانة ، ولذا عبر عنه اسم علم الاول شبه الكون الكور ، اذا سكون عدم وهذه صورة بدلت المعنى ، وهي في الحركات الحسية من قبل الحركة الحسية ، لا اقلو اليه التي من العو الى السفلى او بالعكس . فافهم واغتنم .

قوله : « فان ^{٨٢} ليح ^{٨٢} احد . »

لما احد السدس في سوانه تلك الحركة الى فيما عرفت احسنه في السؤال . فقال : ان العقل له حركة غير هذه الحركة المسوية شبه الكور ، وهي الحركة الى الاشياء احباب ، لانه ان سلطنا انما حركة اد عد عرفت ان اسطر الى الأشياء مما يرم النظر الى ذاته ، لكن تلك الحركة الى يرم الاعتق شعته بعفته عصبه ، والحركة الى فسا وهي اتي من اليه كساهما حركة على الإستواء . لامانته . لانه لم يحترق يدب من ذاته ، ولم يرح من مرتبة ، ولا يرمع الى لا يمل الى شيء خارج عن الذات ، وذلك لكون العقل هو الأشياء التي دونه ، فابن الخارج منه ؟ وهذا هو حق السداد في هذا المعنى وقد عرفت تفسير الشيخ الرئيس مع عظم قدره وغور رسمه

قوله : « فانها ^{٨٣} تتحرك بالعقل . »

اقول : هذا كاعد لكة والنسحة بما سبق . واذا نظرت بعين افهم فهذه هي المسألة السابعة من الميمر الثاني . والحاصل ان النفس تتحرك بالعقل في مقامين : احدهما في سلسلة البدو ، والاخر في مرتبة العود .

واعلم يا احي ان الاتحاد بمعنى صيرورة الشيئين شيئاً والدائس ذاتاً، مستحيل لا يحثوره عاقل، وإلى ذلك اشار بقوله: من غير ان يهت ذاتها فاعصى أصبح للاتحاد هو انك قد عرفت مزاراً ان اعصى عقل تصبور بصورة اشوق، فاعصى ذاتها، ذات عقيدة. كان المادة اذا اعتبرت مسعية يكونها جملة معقولات فقط تكون عقلاً، واذا تمت مع ذلك بالاشوق الى اظهار تلك الحواهر اعقبه كانت بها، فهما واحدة في اعقبه، متميزة بالاشوق وعدمه اي هذا اشار بقوله: لانها حينئذ واعقب يكونان شيئاً واحداً واسين - كنوع ونوع - وحاً كان العالم العقلي ليست فيه العرقه وانقسمة مثل ما في العالم الحسي، بل في الاتحاد والانصاف، وليس فيه شيء مزارع شيئاً والا لعنه، فليست الاوابع الى هك كذا في عاها، فصبر - وإلى هذا اشار بقوله: اسر يسهم وير اعقل شيء متوسط، لانها معلول العقل ومن اسين ان المعلول هو ظهور ما في باطن اعقله - ستم ما يمكن لحركة والزمان باس فيهما، وظاهر ان الباطن واظهار مجموعهما شيء واحد متجانس ذاتاً متعارف بالاعتبار، اي بالظهور واسطون، وهذا وجه دقيق فاعله واسمول في العصبان شيء واحد مختلف بالاعتبار، غير ان النصفان، وانت اذا تذكرت قول القدماء من انه لا بد في الاتحاد من ايهو هوية والعيرية، والعقل هربت ما قلنا، ومن الله العون.

قوله: «لماذا كانت^{٨٤} النفس على هذه الحالة ..»

هذا هي المسألة الثامنة من الميمراتس، وهي اتحاد العقل والعاقل والمعتول، وهي من مقررات مذهب ارسطاطليس، كما عه فرمود بوس الصوري، لكن اشيع لما عي عقل على تفسير ثامبوس، انكر ذلك ك^{٨٥} الاكار، وان مال بذلك في بعض تصانعه والحاصل ان النفس اذا كانت على هذه الحالة، اي اذا رجعت الى العالم العقلي وتوحدت بالعقل ولم تهت ذاتها، فيكون غير مسخية في عالمها، لانها تعمل ذاتها وتعقب انما عقلت ذاتها، اي العلم بالعلم، من غير معارضة بها، معنى ان عيها بذاتها وعيها بهذا العلم واحد، لانها يعلم بذاتها، فذاتها علم بحية وعالم بحية ومعلوم بحية، وهذا واضح في علم الشيء نفسه وذاتها امحدرة، ولما توحدت بالعقل كما قنا واعقل كل الاشياء، فعند ذلك ابصا تتحد العقل والعاقل والمعتول وبالحية كل ما عقته بذاته سواء عقل دانه او غيره، فهو انما بالالمعتول بذاته، والا لم يكن عقسته بذاته، وكل ما بال اليه

اعمال بذاته، فهو لا یساین اعمالی، اذ انما یساین بذات سوا کس صوره او غیرها، ماس لذات، فلا یساینه بذات، وقد فرد کذک، جدا حلق لا یمکن. فاعین بذاته عقل و معقول وهو امراد و قوله. لشدده اصناف العقل و توحدها به، بل لکون انفس عقلاً بذات کما شرحناه، و عرصه ان کس عادل بذاته یساینه سوا کس ما هو فی ذاته، ولا یعین شیئاً خارجاً من ذاته، بل لا یمکن ذک. فاعین، بل لا یدخل فی ذات الشیء، و ذک قبیح، سوا کس صوره او غیر صوره، فلا یتم فی کس. و هذه مسأله شریفه سماعه جدا

قوله: «لذا فارتقت^{۸۵} النفس العقل..»

هذه هی امثاله التاسع، برهان بر کعبه حرکه النفس فی سلسله اندو و نوس انرولی، و ذک حس اراد انفس ان یساین نفسها، سترد بها تطبیقه من حیث هی نفس، و بما مقتضى ما فی ذات من التدریج به. مقصور فی اجزاء، و هی جزءه و رقتها للعقل، و عدم الترامه به و مایلها ای الزیاده دور او سببه و ذک نفسی له من یصرف نظرها من انفس، و انفس بصرها الی شیء مثلاً دور العقل. عرصه ای الذکر و الاسترجاع، فحسب تصور ذات ذکر، من ذکر ان الامر ای فی عرصه انفس، یوجب انحطاط له، من الذاکر و المذکور فی موهن واحد، و اما ان ذکرنا العا السور، انحطاط من العالم انفس، من کس شوقها شوقاً کتباً، انحطاط الی الاجرام السماویة. تشبیهت به کتب مساوت من حسن ذک انرولی، لان شال انفس به ذک کما قد مراراً و ای هذا اشار بقوله:

(الف) - اگر کسی بگوید صور غنی حاصل روی نوس از باب تکرار حرکه، در جوهر نفس، عراض متأخر از حدوث نفس و هر جورنی که وارد بر نفس میشود در جوهر نفس حصول می نماید، بتوان در شکل او حیوان ده و با این بذات خطی نفس ایجاد ممکن نیست و کذا اگر جوهر نفس ذک باشد عقل فعال به متحد میشود الیم الا ان نقول ان النفس من ناحیه لحرکه تعمیر کن اشیاء اویجودیة و وصله لآخره الی باب ثانی

(ب) و من سکر لحرکه فی حواهر لتیس و دوسها لا یمکن له تصدیق کلام لمعلم اعظم فی هذه المسأله وان صدقه و قد کابر مقتضى عقله. نفس این باب در هر جا که قدم گیران و در هر موطی که وارد شود منضم به صورت موجودات آجا شود که در ای ذات مهم باشد و رب

اس نفس اذا ذكرت شيئاً من الاشياء تشبّثت به
قوله^{۸۶}: «لأنّ الذکرة»

هذه هي امسائه العاشره ، وهي ان النفس انما تشبه بالاشياء من جهة التوهم لا من
جهة التعقل ، لأنّ اعتقن كما عرفت يكون بالاجداد واشياء فكيف يبيع التشبه ههنا ،
واما ان الوهم بوحدة اشئّه ، فاعلم انّ من ذلك يجب ان يكون تحقق الوهم قس و ورود
النفس الى ذلك اشئّه ، حتى يصحّ ان يقال التشبه بسبب الوهم ، وهذا احد الدلائل على
ان نفس كل القوى ، ولا شئّ مهاجر حاً من النفس ، فهي العاقبة والموهبة والمذكورة ،
وعبر ذلك من اعوى فعوله لکنّها ، بايث الضمير باعتبار كون النفس صارت في تلك
المرّة واهمة ، ويحمل ان يكون عبارة عن

ثمّ فانّ لاشئّا ، اي الإنشاء كئها فيه ، اي من الوهم ، ومناظر اشئ ليس في الوهم ،
بل في النفس ، كئها لفت صارت في مرتبة الوهم ، فانه واحد ، ولم ذكر على محاذاة
المرحمة فيكون . انما صارت الوهم تشبه بالاشياء ، اي انما صارت النفس في مرتبة
التوهم والحثل تشبه بالاشياء التي دونها وفي مرتبة العقل محده مع المعقولات التي
في العالم العقلي كما سبق ذكرها . لأنّ كل الاشياء انما هي في نفس اني صارت وهما
بذكر العالم السعوى لا سوع اور ، اي اسحو العقلي حتى تتوحد بها ، بل سوع ثار ، اي
الحو الذي بين التحد وانحص وانحص المحض ، وهي ابوحد امثالي الخالي امثي هو
موضح الصور البطيعة بلا مادة ، عند بعض ، او الصور اشرعة التي هي امادة اسوريّه
الصباغية المجردة عن كيدورات انوار التي الكوبه والاعراس المنصره ، وهي الحاملة
بصور والمثل العرشه عندما ، وعلى اتقدربس موجود بين العالمين ، ويتكى هذا القدر
في هذا المقام اني ان بصيرا حاله ، واذا كانت الاشياء في الوهم سوع ثار موسط ، ومن
شار النفس كما سنا سابقا انشأ كئها توحيث نحو شئّ تصبح كئها ذاك الشئّ ،
ولم كرانت قو بها هيته ليست كاتقوة العقله التي لها تشبه بالاشياء السباوثة
والارضه تشبه ما عر نام ، اي لا على نحو الاتحاد ، بل بصير كئها ذلك الشئّ

→

بدين آن هيو لاي لا شرط ست تصور انراكي بصر صوري كه متقوم شود ههنا شود وما آن
متحد گردد .

واحجته في ذلك، ان وجود الوهم وجود امر متوسط، ليس له من اشياء وانضمام على
 اجل مثل ما في العالم العقلي، ولا من المحدود وعدم اشياء مثل ما في العالم الحسي، وهو
 امر نسبي، وموجود بنسبة النفس، واد قد يحقق ان النفس بها جميع قواها، وانها
 حيث صار منها الى العالم المعنى، ولا يمكن ذلك الا بالمرور الى صول من المرتبة
 وعالم متوسط من المحدود والاحتمال، وحد ذلك العالم الوسيط من المراتب اعلى تعالى
 متوسط النفس، ليكون له وجه الى العالم الاعلى ووجه الى العالم الادنى، اذ لو لا ذلك، لم
 انظر الى المعقولة، وهي اشياء انفسها في الحركة الحسية. وفي نفس حوزة الباري
 العبد الحكيم وجود عالم صوري هو في الحقيقة عالم نفس بما هي نفس مختصة بها،
 كما ان العالم المعنى مختص بالنفس وبالنفس انفسها المحدودة عن تأسيس باعادة، وقد
 علمنا ان هذا العالم عند الاكثر من الاشراقية وتسميهم موطن صعود مائة واحدة بالمادة،
 واوضح مشروطه بما بالنسبة الى اشياء، وعند بعض افراء عالم الصور اسطيقه لشرعية،
 لكن مع باعادة سورته المحدودة وانك اذا رجعت الى وحدتك وحدت جميع ادراكات
 الوهم والمنجولة محفوفة بمادة ماء، والوهم نفس في مادة لطيفة من الارواح البدائية
 التي من سمح هذا العالم المتوسط، وهم يقولون بذلك مع تولد سحره تلك الصور عن
 المادة، مع انهم يدركون على الاسم الفاعل اشرف من انهم يدركون على الاسم المفعول، لانه كانهما
 وبالحقيقة، لما احدث الله تعالى ذلك العالم لم يكن تصرفه عن ما هي نفس، فكانت
 الاشياء التي تظنها النفس في العالم الحسي وحدت باعدادها تعالى متوسط النفس في
 هذا العالم الوسطى بهذه الصور. قسنا على الاختلاف، فكانت النفس هي العلة القريبة بها،
 صارت انفس متشابهة بها، اي صارت صوراً لمادة بشرية المحدودة بالورثة العرشية،
 وهو المشار اليه بقوله: عني قدر ما نرى من تلك الاشياء في ذلك العالم. كالصور
 المنزعة من احسن عينيها، وهذا اشياء غير مدم بالنسبة الى التشبه الذي للنفس
 بالصور العقلية التي اتحدت بها، بخلاف الصور امثالية، وانها معولات للنفس، وانما
 النفس قد ظهرت تلك الصور، لانها صارت متوحدة والى ذلك اشار بقوله. ولا
 يختص لاحدهم دور الآخر اي بحيث لم يكن فيما اثر من الآخر، بل ان كانت تعيل الى
 احدا من الاثنين، فليست تترك الخلق الآخر، والا لم يمكن لها التحرك من عدم السفلى
 والرجوع الى العالم العقلي. وظهر من ذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الاشياء صارت

مثل ذلك الشيء ، شريفاً كان ذلك الشيء كـ **سَمَوِيَّاتٍ** ، أم دنيئاً كـ **أَرْضِيَّاتٍ** ، لكن ذلك بتوسط العالم المثلث الوسيط ، كما جُتِبَ ذلك بهذا البيان الميسر
قوله : « تريد^٧ الآن أن يرجع . »

أراد بيان أن الوهم هذا الذكر بيان آخر غير مدرك من البيان
قوله : « وأسم^٨ بآية الأخير الأول »

هذه هي أمسالة الجديدة عشر ، وهي ، أن ذكرت مقدمه لبيان المراد المذكور ، لكنها في نفسها مسألة شريفة عريضة النفس ، وهي أن كل موجود وحدها خاصاً بآية ، به يصل البعض منه تعالى إلى ذلك الموجود من دون توسط الأسباب ، وبه يحل الله تعالى لذلك الموجود سعة ورحمة ، يمكن موجود وحدها ، لسبب أقول : أحدهما ، وجهه أي دانيه ، وهو السبب والعدم ، وجهه أي به وبه جعله وجميع شئونه ، فإن انشأه بوجهه أي عدم لا وجه له ، وأسم^٩ هو عدم الوجه ، وإي وجه لعدم والمأشئ ، بل أحداً وليس ، وجهه أي مدته من دون توسط الأسباب واسم^{١٠} ، ومن ذلك ورد في اصطلاح الصحابة رسول آل محمد « صلى الله عليه وآله » حيث قال « آية السلام » كل نعمت أمداء والوجه ما شئ ، وجه الشيء إلى حاقته بتوسط الأسباب ، وحدث وجهه تصل الموصيات امتداده على ترتيب الأسباب والعلاقات

وذكر اعظام الأول هذا الحكم في النفس - ومنه نعم الحكم في سائر الموجودات بيان ذلك على ما كان أن النفس إذا كانت في العالم الأعلى ، فحالتها ليست أحيراً محض وربما اشباقت إلى العالم اسفل ، معنى الأول سبها الحرام محض ، أي يتحدى بها بتوسط العقل ، بل تراه أسفى داهراً برامقير اعتنى متحدثاً ماوار عظمتة فيه ، وعند ذلك يظهر لها الصاهر والمطهر ، وهذا اعظام وأن كان المنبر مستهلكاً عند الظاهر ، لكن لا يخلو من شائكة رؤيته الصهر ، وعلى الثاني - وهو الذي أشار بقوله " من هو الذي يأنسها . وهو بأن يتحدى عليها من الوجه الذي لها أي أنه تعالى من دون بتوسط شيء من عقل وغيره ، بل عند استهلاك الكل في طرها ، بل هلاك نفسها أولاً ، وإلى ذلك أشد بقوله : أن أحير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحويه شيء ولا يصفه مانع من أن يهلك حيث يشاء . أي من أن يحل كيف يشاء وأن يشاء . وفي حر أهل البيت « عليهم السلام » في بيان هذه الحالة رسول الله « صلى الله عليه وآله » ، ولكن حيث لم يكن به « صلى الله عليه وآله » ، وبين الله ، أحد ، ولا يقع في هذا المقام حجاب ولا مانع ، إذ ليس

استحلي بأن يبقى ذلك الشيء ، والا فقد احاط به شيء ؛ أحاطة المخل الى الحال ، وهذا وجه معنى قوله : لا يحيط به شيء . فذلك حال : فاذا اراد انفس انما اى اذا اراد الله ان يظهر لنفس من اوجه الذى لها الى الله ، وهو اوجه الذى كانت هاتئة الذات ليس لها من نفسها شيء . وان الفكر ، اى كل شئونها من ان الله ، يصنع انفس من الإنسان ، اى صهر وتحدى لها ، وحشد لا شيء منها كما ، فما حتى ذات انفس ثم يصنع تعالى مانع من الظهور وفى حراندعاء . سجد وحمل القاني لوحك اسامى . اشارة الى الوجه الخاص الذى لا يوسط شيء . قوله ثانياً وذلك ان الله انما سلك اى عدم الجمع والجمع ، انما يكون اذا سلك خبر الاول اى انشئ الاخير بتوسط ما بينه . وهو اوجه الثانى من الوجهين اندس بيتاً ، وان اذا سلك اى انشئ الاخير بلا توسط ، فالطريق الاولى ، اذ لا واسطة هناك حتى يحقق الجمع وعدم الجمع . هكذا نفس ان يعبر هذا المقام قوله ، « فان »^{٨٩} ثم شق النفس .

قد عرف ان الشوق شار انفس ، لانها مظهر اعشقه ، هى لا نحو من شوق ، فاذا لم يشق اى الحيرا محض . بأن يوحى بها بحوائف انفس ، واشتدت الى بعض ما فى هذا العالم ، وقد سبق اننا توخيت اى شيء - تصورت به فانها يكون من ذلك انشئ ، اى تنصير بصورة ذلك الشيء على قدر ما يوهمه وتذكره ، لما دلنا اننا تنصير ذاته ذكر حين اشتد الى العالم النفس ، فانها متى اشتدت الى الله ، تست عن نفسها وعن كل شيء ، وسفى بعد الله ، ثم نصح الى ان ذكر . فالذكر مع التوهم ، فيحدث من ذلك عالم المثال المفصل ، لعالم امثال النفس الكثرة بمررة القوة المنحسنة من المسماة واحياناً متصل . وكذا صار المدرك لذلك العالم هو سماعه من ، فتبصر بعد قوله : فتصير

قوله : ومن اعجب العجائب ان الشيع اربيس مع عظم قدره وحلالة مرتبة ذكره فى انفسيات لغاً لم يلق انفس من ادواى هذا الشرط العذب الذى اذفك منه رأس (ب)

(لغ) شيع اعظم جوار تحول دنى وحركت جوهرى انكسر و رطرى دىكر تشكيك در دايات و بر روى اصول و فوعد خيود معنى جوهر اسب على معنى اتحاد نفس با محور عقلى وعمل فعال را شديداً عوزاً شكور فر راءه سب و مستملاً اعتماد عالم مثلاً صعوداً و سراً يسا معنى او صفات دره ، و عجب ر محشئ و ميل اسب كه حركت دى جوهر را بديع مالا رجب على

ثم الله ذكر في شرح قول المعرجه ' الله ياتيه اخير الاول بتوسط اعقل »

هذه العبرة : « ان المتوسط هو وسط على وجهين ، من جهة موضع ، ومن جهة حاجب .
واذا كان المتوسط متوسط موصلاً حساد بعد الاتصال كانه غير متوسط ، لانه اذا
وصل ما يصل باموسطه ، فمن حيث وصل لا توسط ، وان كان من حيث وصل لا
يتوسط ، وان كان من حيث هو الوصل توسط .

واما المتوسط الحجب ، فهو الذي لولاه ، لو سر شيء ، واخير الاول يصل منه
ثلاثة اشياء : احدها - الوجود - الثاني - كمالات الوجود ، والثالث - حاية ذاتها وبنيها
ومعرفتها على الوجه الذي يبيكر ، والمتوسط اموس من ان توسط في كمالات الوجود ،
ليكون موصلاً ، بكمالات الوجود ، اما ان يكون موصلاً بحبته ذاته ، فهذا يكون الموصل
مرتفعاً اذا وحس ، فيكون انسيء مشاهداً لذاته الحق من هذه بلا توسط من حيث هي
مشاهدة ، وان كانت توسط من حيث هي مشهدة معلولة لحيه الحق غير محققة ، بانها
عن اموان ، وان كان المقول لا يقع الا بموسطه ، فذلك توسط الاعتصم ، وهو رفع توسط
الحجب ، فيكون توسط كانه روائاً بموسطه ، فيكون حسه الحق سره الى اقصى ما
يصح ان يابها بل المعرفة سرها بالحجب انتهى

والعرض من هل هدير انكلامين ، ان يظهر بمصعب اسالك سبب الحق شور الولاية ،
ان اسرار هذا الكتاب مما لا ياب مثل هذا العظم مع بوعنه في اعينه ، والله لما
اراد الحوس تكلف بمثل هذه التكاليف ، وصعب عن الحق اعلم من الارض والسموات ،
فكيف احسن بسائر امر النظر ؟ وقد قال ارسطو صلي على ما نقل عنه : « ان هذه
الافوا المتداولة كسستم بحوا مرتبة المعنوية فمن اراد ان يصلحها فيحصل ليعسه
قطرة اخرى » لانه اراد بالافوا امداولة احكمه ارسطيه وهي كالمرة لما فانه هاك
قوله ' « قال ٩٠ » قر في ان كانت المعنوية بوجه »

هذه هي المسئلة الثالثة عشر ، والسؤال توطئه وبمهد لها ، وهي ان السيط الذي
حققنا بهذه الياناب - انه كل الاشياء التي دونه سحو حمى لم يصح الى معرفه شيء
منها واستحصاها اذا كان في موطئه ومرتبته ولم تزل عن مقامه كالقوس حين كانت

في العالم انقضى فانها لا تحتاج الى مدكر ما فيها من المعقولات ، وهذا انعقل العالم
السيط حريث بان يطلق عليه احين ، لكن هذا يحجل اشرف من العلم الذي عند في
هذا العالم الجسمي . بل العن حين كانت في العالم المعنى كسها يحجل مادونه من
المعقولات انى اشملت عليها وصممهم مدوقها من اعقل والملة التي هي اعادة المطبوعة
لكل شئ .

وَصُورُهُ الْمَنُورُ هِيَ أَنْتُمْ عِندَهُ أَرَأَيْتُمْ أَشْعَاتُ إِلَى مَا فِي الْعَالَمِ الْحَسِيِّ تَوَهَّمُهَا لَهُ، وَالتَّوَهُّمُ هُوَ الذِّكْرُ ، عَادَا صَبَحَ ذَلِكَ قَبْلَ وُرُودِ هَذَا الْعَالَمِ ، فَالْحَقُّ بَعْدَهُ

والجواب من هذا الزعم الذي كان قبل انما هو بوجه عقلي - بمعنى انها شئ كانت كل الاشياء على اسحق الخليلي على قياس ما يقوله - فوم من العلم الاحتمالي - نعم من شأن ذلك العلم ان يعجز ويضيق اذا توجهت اليه اشياء وهذا كان هذا العلم جهلاً ، لكن انجهل الذي هو اشرف من كل صور مكسبة نقصاً ، لان المعلومات كلها حاصرة لديه بحيث اذا اراد ان واحد منها ، امكنه ملاحظتها ، معنى اذا ذكرنا الاشياء انشأ هناك ، اي من حيث انها من ذلك العالم الشريف ، لم تنحط الى اسفل ، وهذا مثل ان يجهل العقل موقفه من الله الاول ، فتكلم لما لم يصنع عقله ، فهو جهل ، لكن هذا اجهل من اجهل لما عوفيه اشرف جميع العلوم العلماء لانه مثله هذه الاحمال وعاء هذه واصح محال انكل لديه وكذا اذا ذكرت انفس من حيث انتصاتها لاجلاء والاستحلاء في العالم المسمى ، استعظت ، ومن ذلك ظهر ان العقل الذي هو عينه انفس

والف. حتی آنسکه فیف قاعده بسط الحصره کل لاشء. در مائه علم نفسیه هر علم مجرد مقوم وجود معمول نزد سادات و در سعادته تمام در دهنده. و عقل بسط جمالی کشف تفصیلی صورتها و انکار کردها. و گفتند حتی در بسط عالم سبب بالا جمالی و بعضی در عقول معصیه جستجو نموده اند. لکن در علم اجتماعی چو در صورتها و در مرتبه سبب اجتماعی ندارد. و قهراً این مرتبه جمالی علم است نه تفصیل جمالی رحیم می باشد. چون شیخ اعظم دیده است که این علم اجتماعی کدخی از برای احداث اشیاء می باشد در علم نمائی که «درامیج» وجود عالم است به صورت هر تسمیه قائل شده است.

لذا ملاصدرا گوید: 'این علم سبب به تفاسیر صورت است که از جهت ندارد'

۱- در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۲- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۳- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۴- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۵- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۶- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۷- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۸- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۹- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای
 ۱۰- و در این کتاب که در مورد احوال و عادات و رسوم و آداب و تقاضای

وَأَمَّا الْفِرْعَوْنُ فَقَدْ كَذَّبَ بِآيَاتِنَا فَفُتِنَّا لَهْوَ الْحَدِيدِ أَنْ يَقُولَ إِنِّي إِلَهٌ مِثْلُ اللَّهِ فَاصْبِرْ لَهُ أَجْمَلُ

[illegible]

الذایق لشرح ذلك المقدم

واشیع ممّا لم یدق هذا الذوق ولم یسلک طریق الاشتراق * حمل الجهل علی الجهل
بالامور الحرئیة ، وحس یقل عبثه بعینها لکون عمره لاهل الاعتبار ، قال فی قوله :
« غیر ان ذلک الجهل اشرف » . « حواب الشک » ان احسن فی حد ذاتها لا یحور لها
ادراک حرئی معین ، فلا یکون عا شیوی حرئی . بل یکون نوع من الشوق الکی ، وان کان الی
حرئی کاشوق الی اعداء مثلاً . « حتی یعشی بسبب عن اشوق » ولا یکون ادن اشعور
بالدن بحسب ذلك العذبة شعوراً حرئاً . کذلک لا یکون مذکراً لدن اذا بقی بعده ذکر
وهیئاً من غفلاً عبر محض . وهذا انصرف من الادراک وان سمیته بوهماً غفلاً ، فهو
جهل بالحرئی من حیث هو حرئی . الا ان ذلک الجهل لیس جهل بقص بل جهل مشرف
وهذا کما قبل ان لا نعم فی کثیر من الاشياء افضل من ان نعم

واجهر جهلاً ، جهل . اما هو فی الرتبة اعلاجه ، و جهل به هو فی الرتبة السافله ،
و کن واحد له حکم غیر حکم الآخر ، فالشیء العالی قد یجهل کنهه لکونه مجهول الکنه

→

باید توجه داشت که بطور کلی حمل کلام اتولوجیا بر آنچه در وجود راجه مقدم است و وجود
دستور معلومات در ذات واحد و عدم معلومات و معلومات بوجود تشریح فیست در سبب نمیشد ، چون
موضوعات وجود علم ذاتی و اشیاء کبریا در وجود ذاتی در حالی ارشکال بل
مافیات می باشد چون این کتاب ریکی را انواع فلاصون است که به علم تعلیمی زبان عدم
بحق معلومات در ذات و نقل سبب ، این کتاب تعرض بکه از علم شد ، و چون به شرح وجود
در سبب بوده است ، و مالک علم تعلیمی را در سبب . هر سبب و علم عدلی حسنجو بوده است و
فلاصون و نه او را اثر اقه مالک علم تعلیمی حق . از سبب وجود مثل بوری اعتبار کرده است ،
چون در علم بکرات مالک کبریا و سبب وجودی در ذات و قسب شده شد و وجود عدم معلوم
مضی تعلیمی می گیرد و اشیاء به حمل رد و خوب دارند ، بجز علم حسنی در آنجا می باشد .
بهین مناسب صدر لمتالهی نیا فیسوی است که بهین مقدم است و تأسیس سو عا کنه
بثبات عدم تعلیمی حق در موطی و مشهد ذات بر وجه سب

و ما ذکرنا ظهر ما فی کلام العشی من لخط والاشاء و تحقیق الکلام تفصیلاً یحتاج الی
مجال واسع .

والشيء أساس قد يحيل كنهه لكونه في ذاته مجهول كنهه كانهجى « انتهى
قوله : لأنه لو عرفها معرفة تامّة لكان هو فوقها وعلة لها » .

دليل على أن العقل لا يعرف ما فوقها من أعمه معرفة تامّة ، وفي ذلك تصريح بأن
العلم التام بالشيء إنما يكون بالاحاطة التامة ، والمحض بالشيء يكون فوقه ، وهذا إنما
يصح في أعمه بأسطر الى معولها . اذا لشيء الى ما شتمل عيها كعقل بأسطر الى
المعقولات اشى احتوا عيها وان كان ذلك ترجع الى اعليّة ، لأن ما في ذات العقل هي
الحقيق انحارجته التي صدر مه توسط النفس .

والحمية والعقل التام لا يتحقق الا بالاحاطة بالمسلم للاحاطة ، فهو كانه العقل يعقل
اعلّه الاوى عقلاً تاماً لكان محققاً لها وعلة لها ، فتصير العلة معقولات والمعقول علة .

واشبح الرئيس قال في تعليقه على هذا القول بناء على مذهبه من العلوم اهورى
هذه العبارة : « اعلم لا يتصور فيه حقيقة الاية الا بصرف من المعيار واعتبار
الاورام ، وبالأشياء انحارجته عنه كما يعنى من طريق الرسم » و كان ذات العقل ذاتاً
ينصّل من داه الى ان يستنت له حقيقة كنهه الاول . كان ذات العقل موحدة لذات الاول
حين يرم عنها اكتناه ذات لاوى ، واذا كان ماهيته غير موحدة لماهية الاول بل الامر
بالعكس ، لم يكن على ذات العقل لعقل نفس عن ذاته الى ذات الاورام ، بل إنما يفتتح عيها
حقيقة ذات الاول من ذات الاول من حيث يجب له بطوع على كل مستعد قابل وجوباً
من جهته ، وليس جهة ، عاى الا الاستعداد . يكون ادراكه من حيث يشاء عنه فقط من غير
وجوب من ذات العقل ولا لمبته اصلاً ومن عادة الخوم ان يحعوا مثل هذا الإدراك على
انتصورات والتصدقات حسماً ناقصاً غير مكتسبة . واما الكلام المفصل فيه فيتأمل
في الكتب والمباحث المشرقية انتهى .

قوله ، « اضطرب » ان يكون هناك ايضاً نفس الاورام . »

هذه هي اجسامه الثلاثة عشر وهي ، ان اعلم اذا صعدت الى العالم العقلى ، فلا تحس
ولا تتوهم وباحتملة لا تذكر شيئاً من العلوم الاسعاليّة المكتسبة في هذا العالم احمسى ،
بل المعقولات التي هناك كنهها علوم فعلية في ذات النفس انعميّة ، وان كانت نتائج لما
اكتسبته عيها فعل اذا صارت في العالم العقلى لم تذكر شيئاً مع علمته ، ولا شيئاً اذا
كان العلم الذى اكتسبته شيئاً اي عملاً معلّماً بالامور الخفية كقوانين اطباءة والبيطرة

ومعرفة انصاعاته بل عسى بعض جميع الأشياء أنى باب من هذا العالم ، والا لزمها
 بالضرورة أن تكون في عدم العقل الذي هو عالم العقائبة واشهود ، والخصور اثر الصورة
 والقبول والانفعال ، وامارة الاستعداد والامكان الاستعدادى لأنها مرتبة ماحية الوجود
 بل هام الوجود عسى ما يراه أهل الحق وهذا فيصح كونه خلاف مقصي صفة العالم العقنى
 عى أنه لو قلت تلك الآثار لكن ذلك بوسط الوهم ، وقد سبق أن النفس كلما توههم
 شيئاً صارت متشبهه به متصورة بصورته ، فإرم أن يكون إذا كانت النفس في العالم العقنى
 الصوف ، يصطغر أن يكون في عالم المثال والخيال من في عدم احس وموضى الرواى
 ثم أن الشيخ الرئيس حواه الله حيراً قال في بيان سئامه . « أن المراد بذلك
 معنى العلم بالحرىات » وابت حير أن أساس اعنى من ذلك قال بهذه المعارة ، « أقول أن
 النفس لا تذكّر أحوالها من حيث هى حرىة ، وهذه المعارة يكون مذكورة ، والا
 بوح أن تعرض لها الانفعالات احساسة ، لأن أدراك امثال هذه الأشياء يكون بانفعالات
 حسائية ، فأنها إنما يمكنها أن يصورها الصور المثبوت الى القوة المتوهمة
 المتصورة ، وذلك إنما يكون لها إذا انصبت بوسط أنه بديته وصار به الآثار الخاصة
 بالعالم الحسمى ، فتكون المعرفة كأنها مواصلة »

ولم يذكر الشيخ أن هذا العالم كلما شهود في شهود وتحلى في تحلى ، وأسس في
 هذا العالم الشريف لم توجه أى غير انوار العظمة والجمال وسلطان العزة والحلاى ، وقد
 دهلت عن نفسها وتركته في حجب فكيف يعرفها فلا تعرف ألف مائة^{٩٢} « ويريد أن
 الشيخ .

هذه هى أمثلة الرابعة عشر والحامه عشر ، أما الأولى فعلى توحيد النفس ذاتاً
 وصفاتياً ومعيناً ، وهذا احس ، حيث عثر عن هذا التوحيد بذكر اربعة اشى لاحب
 وقعت الاسامى المختلفة على النفس ، لأن ذلك يعيد ، أن النفس فى كل موضع كأنها تمامها
 فيه ، وبذلك سميت باسم ياسب ذلك الفعل . وهكذا فى موضع آخر . وهى مسألة عظيمه
 شريفة فى معرفة النفس قد اشير إلى مقدمتها فيما قبل ، وهى أن النفس كل فواها لا

(الم) هر نفسى ، حط بل بمقام تحرر بتمام فيه تام بمرسد ت غير حق ر سيد وفاء
 اختصاص به عموم اصلية وعمول لاحقه مانك طريق باصد رد به عقول محلى بصور عقنى تعالى
 ومجرد فيه هيات ممكنه ، أراعالى كه بين او وحق حجاب اندرجاس

معنى انها مجموع قوى كانتها اتحدت معها، بل على معنى ان لها قوة واحدة هي ذاتها، فهي بذاتها البنية الحساسة الدراكه اعقائه جميع افاعدها، لكن صدور تلك الافاعيل بعضها عنها وصورها منه من دور بوسط آله واداه، وبعضها بوسط، وامنوسط ليس لها فعل أصلاً، بل بعضها كالغاس لسحار، وبعضها كاشريك واورار بمنظر.

واما الثانية، فهي ان النفس مع كونها من عدم اعدس واستحرد وموطن الوحدة والبساطة اذغة، فهي سحرى وتعمل انفسه سانس، والجسم بها سانس كلسا توجهت الى شيء فهي تصير كانتها هو، وهدان الاصل عظيم في معرفة النفس طريقا لمعرفة الرب وبوحيدانه اثلاثة، وبها يدفع كل راي من الآراء الباطلة في انفس كما يظهر للمستبصر.

بل بعض الاسانيد الاعلام وهو مفسر آف وحس الى درود هذا المعام، «الحق ان الانسان له هوته واحده ذات سنان ومعدن وسدى وجوده اولاً من ادنى امسدر ويرتفع قبلاً قليلاً الى رواجه الفعل، وانفقول كما اشار اليه سبحانه بقوله: «هل انى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» الى قوله. «اما شاكرًا واما كفوراً» ولم يكن النفس مع اسدر راعله اذغديه لا كراخه اصديه شوفيه، كما رعم انتها كمن يمشق محاوراً لم يكن سوء مزاج اسدر وتعرف اتصاله هو. لا للنفس الاحساس كالام عملية او وهمية، فالنفس الاساسه لكونها جوهرًا تدبياً من سحاجنكوب، فيها وحدة جمعته هي طن الواحد الانهيه. فهي بدايتها قوة عقله اذا رجعت اسى موطنها الاعلى متصمة لقوة حيوانيه على مراتبها من حداسخل الى حد الاحساس المسمى، وهو آخر مرتبة انحيوانية في السقام. وهي ايضاً ذات قوه سانية على مراتبها التي ادباها العادية واعلاها المولده، وهي ذات قوه محرركة طبيعية فاعه بالبدن، كما عدل فيلسوف الاعظم ارسطاطليس من ان النفس ذات احرار ثلاثة، سانية وحيوانية ونطقية،

(ل) - ارى صدر ائمة الحق واليقين صاحب الاسعار

(ب) - الرواجه: وجدانك السرور الحادثات عن اليقين - م

(ج) - من ٧٦، ٤-٦.

لا بمعنى تركيبها من هذه القوى، لأنها بسيطة الوجود، بل بمعنى كمال جوهرية وتمامية وجودها وحاميتها ذاتها لهذه الحدود التصويرية، وهذه القوى على كثرتها وتعش اشغالها معانيها، كلها موجودة بوجود واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يلقى بظاهرة النفس، كما ان معاني الانواع الحسية يوجد في العقل مسجدة لكن بوجود معنى تام بوجود صائرة أبدا بعد ما ارتفعت عنه من حد المحسوسية الى حد المعنوية، وكما توجد في العقل جميع الانواع الطسعية على وجه ارفع واعلى، فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطسعية والسائبة والحيوانية وجوداً عاماً ارفع من وجودها في موضعها وبالحدثة النفس الادمية ترز من اعلى تحردوها الى مقام الطسعة ومقام الحواس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطابع والحواس، فتصير عداًس مثلاً انصواءً لاس، وعداًشم والذوق عين الشام واندائق، وهذه ادنى الحواس، واذا ارتفع مقام الحبال كانت قوة مصورة، وبها ان يرتفع عن هذه المراحل الى مقام ما يعقل القادسة، فيتحدد بكون عقل ومعقول « انتهى كلامه، اعلى الله مقدمه

قوله^{٩٣} «والحجم يحتاج الى النفس ليكون مسئة في جميع احرائه»

في نفس اسبح يحتاج الى الحجم، ليكون مسئة في جميع احرائه ويؤيده ان الحجم الساقية عليه ذكر بان احتياج الجسم انما يقوله: اذا راسا طبيعة الاحسام تحتاج الى النفس لتكون حسية فالظاهر ان الحمله اثناسه لبس حاجه النفس الى الجسم وعلى الحمله سر ذلك هو ما قال اشبع اليوناني على ما عنده: «ان اعلى موضوع في وسط النفس» ومناه على ما ارى المحررد الذي هو النفس الكله الالهة التي تترك النفس اشعة نورها واصواء شمسها، لم كان منه المحررد اى ذى المقدار سة واحده فبدأ سة هو اليه يكون ذلك باحاطة اشبيهه، حاظلة المداير لما في وسطها، والا لاحتضت السسة، وهذا واضح فشروق نور النفس على الجسم الكل من جميع جهات، تحصى لا بداتها، بل باعتبار نور المحاط، في كل سة وروى يظهر ضوء حسب استعداده شدة وضعها واحده ذلك المقدار من اكل نصيبه قدر سعة درجته، فتلك الضوء التي هي عبارة عن النفوس الحزنية المعشة عن النفس اكل السماوية والارضية في كل واحد من حصص هذا الجسم الكلى يتحصص ايضاً حسب تجزيه

قوله^{*} «واتسما التقاء بين النور الاصل وتلك الاصواء مع اشراكها في التحصص»

يظهر من أن النفس الكلية لشدة دورتها أنه إن شئ لم يتحرك ولم يسر من معانيها العقلية،
خلاف النفس الحركية كما دريت سابقاً فبمصر

من بعض أعارفين في كعته يكون الحيين، أن الحيد يستعد لا من واحد هو النفس،
ولكن النفس لها آلات و أوزم قوى متخالفة تتحد بحواس الإيجاد، فوجب أن يكون في
مادة الاستعدادات بالقوة محسنة، يتحد عسى ضرب من وجوده الواحد، وهي كميته
المزاج؛ كاتحاد أشياء فيها تركيب.

ثم كل قوة يحب أن تكون فيها ذات هي و أوزم بتلك القوة بها نفس فعالة، فبسبب
هذه الآلات ينقسم عضواً واحداً إلى أعضاء شرهة، ونسب خلاف تربيئات أقوى بحتها
أو صاع هذه الأعضاء، وهذا كما أنه بهيات وحذب في الأول، والعقول انعكالة اعسى
الانعقولات، وحاد ما بعدها، وكثته بنفس في عقول تبتا بصور عسى سبيل بروم،
فكذلك نفس في أعضائها هذه مثلاً صورة ستر لا سان سر كائمهده لو حود هذه القوة
في المادة...

واقرص هي الاستعداد بها نحن فيه، وأن كل كلامه نفس مقام آخر وهو صدور
الأفعل عن النفس توسط مواها وحياتها

فمن، وسبب ذلك، أن جميع الموجودات التي بعد الأول معاني شتى من بوحدته عسى
بوارم وهيات ومفاس كثيرة حسب مقام وموسم في وجودها كى اسبب الأول في كونه
واحداً، ومع وحدته عن جميع اصيحت الائمة والأسماء رسته، والله الكثر في
وحدة النفس الإنسانية مجتمع في رها جميع، سقوى في البدن؛ بصور الأعضاء
ظلال لاختلاف أهوى يدركه واستحركه المثة الآبا في سائر الأعداد اثبات أرواح
المسخت من أقب في الأوردة والأشرايين، وثبات أخرى مع احتلاها ونسختها بجمع في
البدن وصور الأعضاء من أهوى في وجود النفس وتتحد بها نفس كاتحاد العقول
بالعقوليات.

اقول، فكان البدن والقوى والأعضاء هي تفاصيل ما أحمل والدمج في النفس، لكن
لصق درجة الجسم انشئت النفس حسب مراتب مواها، وبيائها أسى في ذاتها في الجسم،
كل حرهر الذي يصنع واحداً واحداً من حواهر أحرور في سائر اليهود لكن لما حقي له
قوله: «فان قيل: النفس لا يتحرى في حرر النفس»

لعلَّ مَن سأل أنَّه لِمَا كان عرضاً لمجموع البدن من حيث هو مجموعة كَم قبل في الشكل المخروط وأمثاله .

والجواب : أنَّ هذا قياس مع الفارق ، لأنَّ المخروط قد حلَّ لا من حيث ذاته المنعسية ، بخلاف قُوَّة النفس ، فإنَّها قد عرضت سداً من حيث أنَّه جسم متحرى بعصاة وانتراف ، وهذا هو المراد بقوله : لأنها انداد أي كائِن صارت عن البدن وكل جزء من أجزائه (فتدبر) .

قوله : « فكذاك »^{٩٥} قُوَّة النفس السَّمية .

اعلم أنَّ هذه القوى السَّماوية إمَّا أن تكون إمَّا من قُوَّة من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض كدب يمر له أجراء لبعض الأساسات بمعنى الذي قلنا في صدر المسألة ، وانَّشئت في أجراء البدن كل قُوَّة في موضع يلقى بها ، فيقسم النفس أولاً إلى أجراء ثلاثة نفس سَّمية ، وموصفها الكذب ، ونفس حيوانية السَّمية ، وموصفها الغلب ، ونفس إنسانية ، وسَّماها الذراع . وهذه النفوس معقدة في الأحداث والبلاء ، فالإنسانية محدومة القُوَّة كدب يخدم أفعول وتستخدم قُوَّة . محرَّكة ، ومدرَّكة والمحرَّكة أم ، عثة ، أو دابة . والمحرَّكة العثة سَمِيَّة بالشوقية ، وبها شغبات : أحدهما شهوانية ، والأخرى غنصية يخدمها المحرَّكة الفاءية ، وهي تستخدم الأوتار والرباطات المصنوعة بالأعضاء المستخدمة .^{٩٦} فهي خدمة الشهوة يخدم الأوتار إلى حساس المدأ وهو القلب ، وفي خدمة الغنص يوحيا ويمددها إلى خلاف تلك الجهة للدفع .

وأما المدرَّكة فبعضها : فم يدرك من خارج . وقسم يدرك من داخل والمدرَّكة الداحية الطيف وأشرف من المدرَّكة الخارجة : وهي يمر له القشور والسُّحالات ، وكل منهما ينقسم باسم مشهورة . وهذا بعدد القُوَّة على سبيل التصغير أي جعلها صغراً صفاً ، لا أنواعاً حقيقة .

إذا عرفت هذا فاعلم ، أنَّ العقل الذي محدوم الكل^{٩٧} محرَّرد عن هذا العالم ذاتاً وتعلقاً ، وموصفه أعالي العقلى

(الف) : موضح عن السَّمية لكن والحيوانية القلب والإنسانية البدن .

وانفس لما عرفت أنَّها غبطت بوضعها ذلك العالم، فهي محترده عن العالم دائماً لا تعشقا، وهي في موطن الوهم - فالوهم مجرّد الذات عن الجسم لا محترّد التعلق، فعالمه عدم العذل المجرّد عن المواد العصريّة - لا عن المادة اللطيفة الوراثة - وكذا الحيان حكمه حكم الوهم، والصور التي في هذا العالم أمثالي صور بوريّة حمائية، لا كتعدد العالم العصري، لأن صور الخياليّة وإن كان يتميّز الأجزاء فيها بعضها عن بعض، إلا أنَّه لا تراحم ولا تصابق ههنا بل الصور كلّها في هذا العالم في حضوره واحدة، وهذا من التوسع الإنهائي حيث يكون ذلك العالم أمثالي أوسع من هذا العالم الجسمي العصري بأصناف مضاعفة، ومعدّد يكون في حب العالم العقلي في حشر حرّ دلّه، فكيف حال الصور التي فيه فأشروح الدماغى هو كرسى سلطان النفس وموسم قواها الإدراكيّة من سبع هذا العالم، وبدا شاهد فيه أنكر وانصير - ولا مراحم ولا ممانعة

واما مقوّة اسبابه والسّمه والحيوانيّة - فهي الظف من الحواس اظاهرة، وهي أشدّ تحسّناً لكونها في ظهر البدن الكثيف - وهي من اقوى الباصه، وهذه النسبة وقعت بين البايّة والحيوانيّة، لأن موضع البايّة الكلية، وهي: جسم كشف باسسه الى جسمه انقلب الذى هو موضع اعوى الحيوانات من اشهوة وانعصب: والدليل على اطاعتها: أنَّها لا يفعل افعالها بالآلات البدن من الحواس والاعضاء اظاهرة

فقد ظهر، ان قوى النفس على بحوس - أحدهما - ما تحرى تحرى الجسم، إلا ان بعض ذلك أشدّ تحسّناً، وبعضها أقلّ

والقسم الثانى، وهي التي يخدمها الحواس، ويرد عليها ما اكسها، وهي لا تحرى كالأرواح الدماغيّة، كما سبّا في الوهم والخيال، وهذه الحواس كلّها تسهى الى تلك الحواس الباطنة، فمعرف تلك الأشياء أو اصابة اليها وتمييزها وبصرف فيها من غير مولى وافعال، بل من قبل الفعل كما برعمه الظهريون من اعلاسة، بل ادراكها بالتفاس الصور الذى يلزمها الانفعال، بل ادراكها كما قسا تنوحه لا الى الظاهر، ومشاهدتها لما فيه، وذلك فعل وتحقيق عالم المثال على الحوائى ذكرى، وإن كان قد مضى ما شير وجوده، لكن مسحي - تفصيل القول في ذلك في مقامه أشاء الله تعالى قوله - «بقول^{٩٦} ان لكل قوة من النفس موضعها»

اراد ان ذلك التحرى وحصول المواضع لا لحاجه النفس اليها لأنَّه في قواها،

من قد علمت أنّها تعمل قوّه واحده اوعياها، لكن لما كان كونه في البدن اضطرّها الى امثالث تلك القوي وانتشارها لما ليس لبدن مقام الجمعية والاتحاد، من هو عين مرسة الخلاف والافراق، فبذلك جعل النفس كل واحد من تلك المواضع مستعدة، لأن تظهر منها اوعياها، هذا هيّتها على الجو الذي تلازم لقوى فعلها، اظهرت قوّتها من تلك الاعضاء، والا ليس للنفس كما نشأ مراراً قوى محله، ولا هي مجموع قوى حتى اذا تعلقت بالبدن، انتشرت تلك القوي المجموعه فيها. بل تلك القوي هي نفس سوع سيعد هي ذاتها الوحدانية البسيطة، علمّا كانت هي الجماعة المعطية لتلك القوي للابدان، نسبت اليها لانها جهات افعالها. فهي اولى من نسبت الى النفس، والا فهي قوى الابدان، وكل ما في السعدون من الخيرات والامور الشريفة فهي اولى من نسبت الى العلة، وان كنت من العلة، لكن التقصيدات والحدس لم يشأ من سيعف اسعداذا مبعوث او حسنتها، لم يحز ان ينسب الى العلة.

قوله: «ان لم يكن كمن فود من قوى النفس في مكان»

اراد ان كور القوي في مكان، انما هو لاضطرار كور النفس في ابدن بوحوه:

الاول انّه لو لم يكن كذلك، لم يكن فرق من النفس في عالمها العقلي، وهو طوط الى انعلم النفس، فيكون وجود البدن بها امراً باطلاً معطلاً، ولا تعطيل في وجود.

والثاني انما جاء في البدن سكيب من هذا العالم الجسماني بالتحريكات والادراكات يسعد بها بصعود الى عالمها، ولم يمكن تحصيل ذلك الا بتلك القوي ولذلك قال ارسطو: «من فقد حسّاً، فقد عاماً»

قوله: «ان ما بعض قوى النفس في مكان...»

السؤال واضح، وحواله انّه لو كان كذلك لكانت النفس له يكن تمامها في البدن، بل بعضها فيه وبعضها خارجة، ولما كانت قوى النفس ليست عرديها لرم من ذلك تحري ذات النفس وذلك قبيح

قوله: «ونقول بقول مستقصى...»

هذا باطن المسألة التي سمت، وهي المسألة السادسة عشر في الحقيقة، وهي ان قولها: سابقاً ان النفس تتحرى بالعرض حب بشرق فواها في مواضع البدن، انما هو قول ظاهري، وان كان لا يحلو من تحقيق، لكن الحق الحقيق بانصديق، ان النفس ليست في البدن، ولا فواها فيه، سواء كانت داخلة في البدن، او خارجة عنها وفي عالمها،

فل تلك المواضع انما جعلتها النفس في البدن وعيستها كالأروار وأروار ظهور
أعابيلها، وأن النفس وقواها كلها محترقة عن المادة، معدسة عن الحساسة والعريضة،
ودنك لأن المكان مطلقاً يحيط بالشئ الممكن وذلك يتوقف على كون المتعكّر حساسياً،
فكل شئ مكان جسم، والنفس وقواها انما اتخذت بها ليست حساساً ولا حساسية
وقولنا: أن كل قوة من النفس في مكان من البدن، لا معنى لذات من أردنا انما يظهر
فعلها الذي من هذا المكان، وفيها الآخر من ذلك المكان، وذلك لصيق درجة الجسم
وعدم سمته اندابته، لأن يجمع فيه الأفعال المتعسّية، وعدم معنى قوته، لأن الكل من
الحرم لا يكون في مكان الذي فيه آخر، وما النفس، فكيف حيث حرّنها، لا انما هب
حرراً وكلاً في احقيقته تنصّر وكيف تكون النفس التي هي من قواها في مكان،
وهي عاتقها، ولا يحيط بمعلوم بالغة، بل العتمة محيطها بالمعروف احاطة خارجة
عن الابن، اذ هي فل الأبي، اما كون النفس عتمة لمعكّر، فلا شأنه بحجم حيث حسنت،
وتعطي الصورة لهيولي، وتتحقق الجسم والمكن على الاتصال من أروم الجسم، وعنه المروم
علته لجميع لوازمه على ما هو التحقيق.

قوله^{١٠٠}: «ونقول: أن النفس ليست في البدن»

هذا القول وما قبله وما بعده سيئات على مجرد النفس

اقول: هذه وإن كان استحساناً ومقبولاً، لكن لثب دهم بعض الأقدمين على ما
عمل الشيخ في اشعا عنهم التي كون النفس كالأحباء أو الاعراس، سنث في الإنطاز على ما
يوافق رعمهم فمن الفانيين بالحكمة من جعلها من الاحرام الذي لا تحترى كريباً،
لستسهل دوام الحركة، ورعم ان احيوان يستشوق ذلك بالنفس، وأن النفس عدا
النفس يستنمي النفس بدخول ما يخرج من ذلك الجسم من انهاء عند الاحراء انثى لا
تتحترى انثى هي اعبادي، وانها متحركة بذاتها كما يرى من حركة الهاء

ومهم من قال: انما ليست هي النفس، بل ان محركها هي النفس، وهي فيها تدخل

البدن بدخولها

ومهم من جعل النفس باراً، ورأي النار دائم الحركة

ومهم من رأى الشئ يدرك مساواة، لانه متقدم عليه ومبدأ له، فوجب ان تكون

النفس مبدأ، فجعلها نارا، أو هواءاً أو ارضاً أو ماءً

ومال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة الطهه هي مبدأ التكوّن

وبعضهم جعلها جسماً بخارياً . إذ كان يرى أن حذر مبدأ الأشياء ، إلى غير ذلك من الآراء انعكسده ظاهرها . ففي هذا الكتاب سلكت في الإبطال على صلبك من اعتقادك ، فقال أولاً : أن النفس ليست في البدن ، كما يكون الشيء في أطرافه . يشمل تلك الآراء جميعاً . ثم أبطل بوجود بعضها خاص وبعضها عام .

الوجه الأول ، أنه لو كان كذلك لكان مماثل لها بسلطتها ، فيكون البدن فارغاً عنه ، فيكون غير ذي معنى ، فلا يكون كمالاً له ، إذ النفس من نصير له (شيء نوعاً) أي الأمر النفس المنهم بامناً وحقيقته نوعاً . فظاهر أن المكانيات لا تستلزم ، ولا يحصل من اجتماعها نوع محصل ، إذ صورته الاستدلال على وجود النفس صدور الآثار من الأقسام لا على وبيده واحدة ، وإدريس من المادة المتحركة والحمية البهيمية ، فهي خصوصية في الأقسام وقوة فيها ، وكل قوة يصدر عنها الآثار لا على وبيده واحدة ، يسمى بقاء ، فهي اسم لها لا من حيث ذاتها ، بل لكونها مبدأ تلك الآثار ، فثبت كونها تقوى على تلك الأفعال وقوة ، وبالقاس أي المادة التي يجمع منها جوهر سائر أو حيواني صورة ، وباعتبار كونها نفس الجسم الذي هو النفس ناقصة ، وباعتبارها اليها تكمل نوعاً خاصاً ، وكمالاً ، وليس يمكن بالنسبة إلى المكانيات هذه الخصوصيات وتذكر

الوجه الثاني : لو كان كذلك ، لزم أن يسلك النفس أي أمكن سلوكاً تدريجياً قليلاً قليلاً ، كما يسلك الماء أي الكور ، وبحسب مردك وجودها في جميع قعر المظروف الذي هو النفس ، وقد ثبت في الأصول انعدامها وبحسب قد اشرنا إلى بعضها سابقاً ، أن النفس هي انعامة لبدن تامداد كلغة الإلهية وانعامة ملئت من الملائكة المدبرة وقوة من القوى استوائية ، وأنه فيجب النفس دفماً . بل عبر رمانى في اسطر الخليل

ثم هذه الحركة إما حركة إنيته ، وهي من قبيل الماء حقيقة ، كما هو اسطر من بعض الأقوال ، يلزم أن يظل بعض النفس لشبه الأطراف أياها ، كما يشاهد في الكور ، وهذا قبيح ، لأنه يلزم أن لا يكون النفس بتمامها موجودة .

وأما أن يكون حركة في الإشتداد من الأصعب إلى الأشد ، وقد بين في مكانه أن تلك الحركة بحسب أن يكون في كل آن نوع لا يكون قبل ولا بعد ، وبهذا المعنى عثر عن انعدام النوع السابق بالشكف والأصمحلل . وهذا أيضاً غير حابر ، لأنه أن كان في جميع مراتب الإشتداد يصح إطلاق النفس ، فيكون النفس أنواعاً غير متشابهة ، وإن لم يصدق في أثناء

الحركة (الف) ذلك الاسم ، بل يصير في معنى الحركة (ذلك الاسم بل يصير في معنى الحركة) ، نفساً فتلك الحركة يستدعى موضوعاً نوارد عليه الصور الى ان تحدث النفس ، وذلك الموضوع اولى بان يكون مدناً للنفس ، على انه يلزم بعدم الدخول على النفس ، وقد قلنا : انه ليس كذلك .

الوجه الثالث : لو كان كذلك ، اى لو كانت النفس في البدن كالحرم في المكان ، فيكون هي لا جرمها على ما يقتضيه السقيفة ، ولعلها كان بدنتهم ايضاً بالدليل الذي ذكرنا في اثبات النفس ، ومن البين ، ان المكان هو المعد المحرود وهو المكان الحق ، وهو لاجرم ، والنفس ليست بجرم كما قلنا ، سيج من الشكل الثاني ، ان المكان الحق هو النفس ، فلا حاجة لنفس اى المكان ، لانه هي ، فالنفس هي الكل ، لا المحمول اعم ، والكل محط باخره بحدسه ، وبعل هذا هو الذي قد قلنا من الشرح انساني احد تلامذة ارسطو ، من ان الجسم الكل موضوع في وسط النفس ونعمري هذا عدة ما يقال في حق هذا المقام الوجه الرابع : لعل احد من راس وغير بالسؤال واخواب بقوله فان قيل قائل : لانه من ان تقول ، ان النفس في البدن كالشيء في المكان ، ثم سيك في اخواب طريقة القول بالسطح في المكان على المذهب المشهور عن ارسطو وهو انصبة الانصبي ، اى الامد الذي هو السطح الباطن ، وهو ليس بحرم ايضاً ، لكنه حجاب ، بخلاف المعد ، ولو كانت النفس في احكام ، لكاتب في تلك الانصبة ويكون اثرها في مكانها ، فيبقى ساير اجزاء البدن بلا نفس . وهذا الوجه عبر الوجه الاول بادنى عابه كما ذكرنا من فسادات

الوجه الخامس ، ان البدن سحر كتحريك النفس ان شاء ، فلو كان مكاناً للنفس لزم ان يكون هو المحرك للنفس كما هو الشأن في المكاب والتمكس ، ولكان اذا فسد البدن لم ينفس ان يفقد النفس ، كما انه اذا فسد المكان بطل التمكس من الحانة التي كان عليها ، وتلاشى كالماء اذا فسد الكور ، وليس المتمكس الذي هي انفس كبعض الامور الذي يمكن ان يقع في اى مكان اتفق ، بل هي لو كانت كذلك لكانت حاصلة بالبدن ، بل نفس حصرية المكان ، ففساده يفسد حقاً ، والحال ان النفس عند معارضة البدن اشد ثباتاً واطهر نقاءً بلرهان على بقاءها بعد حرانه

قوله ^{١٠١} : «إن المكان هو بعدها...» .

على ما رآه أعلام طووس الألفى . غرض السائل ، أنك تقول : إن المكان هو العدد ، وإذا كنت النفس في البدن كاشيء في المكان ، يكون على أقول ، العدد سارياً في جميع أجزائه ، سواءً على ما قالوا : إن العدد المكاشفة أصل بعد المتعك من دور امتناع ، لأن مشأ الاستجابة إليه أصل الذي هو المادة لا يوجد في أحدهما .

في جواب : إن العدد احكامي الذي هو الفراغ قد تشبه البدن وملاؤه ، فهو كمن لنفس مكان يكون البدن الذي هو العالي مكانه ونسره منه إليه أصل استحصيله إذ لم يبق لعدد المكان فراغ حتى يكون مكاناً للنفس وهو في فراغ لكائنات النفس في هذا الفراغ دور البدن فيأمل

أقول : لم أجد لهذه الإصاغت إلى الآن محتملاً ، ويحتمل أن يكون إليه لأحد من الناظرين في هذا الكتاب ، وما ذكرته عامة ما حكم أن يعدل في تصحيح تلك الخطاسات .

قوله : «وليست النفس ^{١٠٢} أيضاً في البدن كاشيء المحمول »

يريد إبطال كون النفس عرماً مراحياً ، أو غيره . والدليل على ذلك : أن الشيء المحمول إما من آثار دشتا شيء الحامل ، أو من أحواله ، وعلى التعديرين يكون الحامل دخل في وجوده ، أم على انعكسه ، أو القائسه ، ويشبههما كونه اثرًا للحمل ، والشيء المحمول إنما يعدل نفساً بالحامل ، وإن كان بطل بعض ذلك ، فلا يصح في التبدل ، والنفس ليست كذلك ، لأنها معارف البدن من دور بطلان البدن ، بل بطلان العلاقة فقط ، والبدن باق إلى ما شاء الله تعالى .

قوله : «وليست النفس ^{١٠٣} في البدن كالحرق من الكل .»

صورة الجواب ، أن الحرقية والكلية أم من قبيل المركبات الغير الحقيقية كما قلنا في كون النفس في البدن كاشيء في الطرف فقد سب بطلانه ، وأما أن لا يكون كذلك ، بل بحيث يحصل منهما مراح ثالث كالمعاجين ، أو وع ثالث كالهولي والصورة ، فيكون كل ما يفعل النفس من الأفعال يصير موضوعات لنفسه ، مثلاً ، أو أعطت النفس شكلاً لبدن ، لكائنات نفسها أيضاً موضوعاً للشكل المذكور إلى غير ذلك من الأمور (الف)

(الف) واعلم أن البدن باعتبار كونه المدى المسعد لقول النفس مقدم على البدن ، لأن

قوله «وليت أيضاً في أصله»^{١٠٤} كذلك في الأجزاء «

وتلك لاستيرامه المقاسمات بغيره كما يروى كونها موضوعه لنفسها، وهو في هذا القسم أظهر، وكونها مركبة مع البرهان على ساطتها على الكلام في الجزء الآخر من الكل، بل هو نفس أو غيرها انتهى أي بالاحتياط بحته

قوله «وايستأنس»^{١٠٥} مثل الصورة في الهولي «

وذلك لأنها لو كانت صورة، لكسب من صور أو سوان، لأنها محصورة بالأقسام، وهو ظاهر، والصورة النوعية لا تعبر بالعدد إلا بمصاد نفسها، كما في الاستحالة وفي الكون والفساد، واليتمس بفارق البدل من فاده، من يكون حسنة استباناً على ما ثبت من بقائها بعد فساد البدل، ويمكن تقرير ذلك في الصور استباناً بفارق المادة بعد تلك الصور والنفس بعكس ذلك، فإنها مادية استباناً بعد استبانها

وأيضاً الهولي وجودها اضطروري من صورة، لأنها صادرة عن النفس، والصورة صادرة عن النفس، والبدل من قبل النفس، لا النفس، كما في الهولي من نفس الصورة للهولي، وحينئذ الهولي مضمون بالصورة، فحينئذ حسنة، بالنفس يكون عليه جسم، ولا ريب أن البدل جسم، فلا يمكن أن يكون النفس صورة استباناً، لأنها لو كانت كذلك، لكانت محمولةً على نفس حالها فيه، والمحمول معقول بحامله فحينئذ مضمونة لمضمونها ومن اليمين، أن المفعول أمر وأمره مؤثره، وأمره مضاف سواء كانت عليه فعلية أو قلبية، حكمها التأثير، والمفعول يسطر أي أمره المطلق كجدره، فيأمر أن يكون مؤثر من متاثره، وناحمة، ثم أن يكون القاعس دلالاً مفعولة، وذلك عن مفعول

فإن قال قائل: «هـ» ذلك في النفس الكلية، ولا نسلم ذلك في النفس الجزئية، إذ من المعلوم أن البدل باستعداداته يتم بغير فاعل فحينئذ نفس النفس، وذلك مما اتفق عليه أهل العقل وقامت عليه البراهين القاطعة فلا يكون النفس عليه بدل، قبل، أم أولاً، فحينئذ النفس الجزئية إلا اشتمت صور النفس الكلية المكونة وخصوصيات معلوماتها، فحينئذ المادة الكلية فحينئذ حكمها

النفس في المادة في الاستدعاء نفس بالهوية وبالحد كة نفس نفساً سائماً ثم حمولاً ثم نفساً استباناً ولا يخفى أنه طلاق صدور وجوده، الهولي قبل وجوده بخلافه من نفس صدره مع الصورة الهولي مستندة جهته إمكانية عقل وصورته بجهته وجوبه آن مستندة.

وام ثانیاً، فارامتنی پس فی ذاته جوهرأ تاماً الجوهریة فی تحصله الوعی .
 فی صورته الطبیعیة حکمها حکم اماده الاولى فی قصور تعوهرها عن الهم، الا بما
 یصاف ایه من الصور شئناً . یصیر بها شئناً نوعاً ، ولا رب ان اختلاف اشکال
 الاعضاء وبعین مواضع الهوی وکون کل عضو علی صورة خاصه . لاشد ان یستسبب ائی
 امور نفسانیة مستعینة عن اعراس علوته مؤدیه علی عام عقنی وشریحیحانی، ولیست
 معاً سبب الی اماده امویه کما یقولہ الاتوام مع اختلافهم فی ذلك . ولا الی قوی
 سفلیة من الطباع ائی الحساسة . لان فیها لا یكون الا علی نمط واحد، ولا یمکن فیها
 فیون الاعراض فیجب ان یكون من نفس

واما ثانیاً ، یفهم ان السبب الدعی سبب ام ان یكون امراً عدم الارادة والعصه
 او داعم وادراك الاول نمطه شهادة کل ذی فطرة سببه ان فاعل هذا التركب
 واسریت اندیع واستقام المحکم . ان یكون امر عدم العصه والهم

واشی . اما ان یكون هو اسری . او احد اعدون او النفس . لا سبب الی الاولی . لان
 فعلهما فی الماده کما ثبت فی محله . یعنی ان یكون النفس . ویس النفس انما حجه
 کالاولی . او غیرهما لانه علی القول بذلك . لا یكون دائماً . بل برحه من الزمان ائی ان
 یقتوی نفس المولود علی هذا النوع . وهذا سبب لاسراره ان یصور اندعانی انضغیل
 علی الفعل الواحد، ولا یحور ذلك الا فی الصبغة . فیمش ان الفاعل نفس ذلك السبب لا
 محله ، لكن فعلها اما ان یكون احساراً مسبباً بآرادة ویم رائد علی ذاتها ، وذلك
 شیع . لان الغشاء الذی حاصوا فی العیون الطبیعیة والإیمه ، لا یمکنهم معرفه کیفیة
 حق الاعضاء واسکالها ومقدورها واوضاعها ویرسب فواها کل فی الموضع اللایق به الا
 فلیلاً مع ممارسه اشریح ومراوئه السیر والتفح . فکف یصح ان یكون فی ابتداء
 اسکوبین یعمل ذلك (الف) بالفصد والارادة، فاصطغر الامر الی ان یكون فعل النفس من دور

(الف) - ایه لحسن دا ففصل الله من حر فی حوده علی البدن بمأ محترداً تام بوجود
 والتجسد ، بهم تحرد عملاً، چهجر مع تأثر ودرمد بر سبب افعال رادی می باشد ؟ ،
 محرد تام مبدأ وجوب خود وآذر وجودی خویش را درک نموده و عشق او بذات مبدأ و حاً . و
 بوجود خود بالفعل اسب به بانموده ، چون نفس در جسم ذات میده یدرد ؟ مگر آنکه قائل شوی
 بمعطل بودن سبب فاعیل خود ولا تعطیل فی بوجود فلا محیس عن لقول بكون النفس فی اسداء
 الوجود غیر امواد وکونها صورة مادیة مهبأة لقبول التعلیل علی سبب التدرج والعزلة الدائنة

اعتبار التقصد والارادة ، لا باعتبار عدم التقصد والارادة ، وقرى ما بينهما

وهذا ايضا على نحوين " احدهما ، ان معناها تلبدن على سبيل الاستقلال ، او على صرب من اطاعة والخدمة لامر الله ، والاول غير جائز ، لأنها غير مستقلة في الوجود فضلا من الابدان ، اذا لكل لا يملكون لانفسهم صبرا ولا نفعاً ولا حياة ولا شورا فظهر ان هذه التشكيلات والتصورات بتقدير العرير العقيم ، واسما على يدى صانع حكيم ، وهو امر من امر الله تعالى ، وكلمه من كلماته القواعل ، وملك حقائق من الملائكة المدررات بامر الله في الارض والسموات . وهى طلم هذا النوع العظيم كما ورد في الخبر اسوى - ص - من ان بعد الاربعين من سقوط النسي يبعث الله مكي خلائق ، ولعل احدهما امر من الله تعالى ، والاخر قوفاً للمس الكبيته وشعبها الساطعة من تلك الكبرياء المبرية ، ولحمه ذلك الامر البازل من القوى اسموية باستخدام تلك النفس المطبوعة لامر الله احادته لارادة الله وحكمته ، وهذه النفس تنقب في اطوار الكون كيف ساءاته - فعلى بعض - كذا -

الثاني شأنها تصوير المواد بصورها الماسية لاستعدادها ، كما في الارحام ، وفي بعضها تصوير القوى الحساسة بصورها الماسية لخوهر الحس من المحسبات التي هى محاكية لمعقولات عالم اشور ، وفي طور آخر شأنها تصوير المدارك الساطعة بصور الخيالات والادهام ، وفي شأنها الاخر شأنها تصوير اندواب بصور احفافق والمعاني الانهية والعلوم الربانية ، ثم الى ماشاء الله من المدرجات العالبة في رصوا الله تعالى والمرلة الرفيعة . «الا الى الله نصير الامور» فاحتفظ بذلك في دفع الاوهام والشكوك التي (الف) في تلك الممالك الى هاء ثم بار ما في الميراثى والحمد لله

(الف) - حكيمى اشراق جميع امور مربوط بهواى مادي را از تصوير وتشكيل وسميه و ديگر افاعلى كه مشائيه آسرا يوان ، وصور نوعية اعصاء وقواى مبدى افاعيل نفس مستد ميدانند بر بديت نوع مستد بموده اند ودر نتيجه بلكى جهت وجسه مقام تشبيه نفس را انكار كرده اند ، و حال آنكه بستر رب النوع بلكه مواد وقواى مبدى افاعيل جهت سوا قبل نفس متساويست

تعليقات بر هيمر ثالث

قوله: «وهذا»^{١٠٦} يذكر مقالة الجرميين ...» .

الجرميون ، هم الذين لم يعتقدوا غير الجسم ، ورغموا . ان كل موجود فهو جسم ، فعابوا ان النفس هي اسلاف احبوا انهم . وجعلوا اقوى انجواهر الروحانية اجساما ، واما عن صاندة عن الجسم . اذ ليس شيء عن اجسام عندهم

قوله^{١٠٧} : «فعول ان افعال الاحرام انما يكون بمعنى حرمانية»

اثبات هذه المقدمة الجرمية يباين كلامهم ان كل موجود حرم

قوله^{١٠٨} : «والدليل على ذلك ...» .

اثبات لمقدمة المطلوبة ثابت وجود الكيفية انى قوله : كذلك يكون سائر الكيفيات كلها .

قوله^{١٠٩} : «ويعول . انّه لو كانت القوى احراما»

دليل على كون النفس غير حرم . ساء اعنى رعمهم ، ان الهوى في الاحرام واحدة وانما الجسم ، وانما تعمل بالكيفيات التى لها . وقوله : فانهم لم يعلموا . بقولهم الاحرام وقوله : فان قانونا ان الحى ، يار بدلياهم ، وقوله : فبـ ، حواء . وقوله : اعشيت ، بالقاء والشى ، اى استشرب وتعرقف . وفى هذه النقطة تصحيحات لا يظهر لها وجه

وحاصل الجواب . ان الحافظ للبدن والعصك له ليس تلك الاخلاط ، بل هي واشياء آخر ، على ان تكون الاخلاط بعزلها المادة للبدن . والعصر تصورها بصور مناسبة ومدتها بانصاف ما يتحلل من تلك الاخلاط ، لانها دائما في السيلار والدوران ، وكلما تحلل منها تحدها النفس التى هي غيرها ، والا ، لكانت الاخلاط اذا فويت ، ولم يكن نفس تقيمها ، بطل الحى ومات . فالاخلاط عنده هيولانية والنفس على فاعلة

وايضاً : بعض الحيوان لادم له ، كالحشرات ، وبعضه لا يربح أى مترة صفراوية ومع ذلك لها نفس ، فـ نفس غير الأخلاق

قوله : « ونقول ^{١١٠} ان كس النفس حرماً »

اطال لكون النفس جسماء أى جسم كان ، وذلك لأن تأثير الجسم انما هو بالمماسه ، فوجب ان يكون كل جزء من النفس مماساً لجزء من البدن فعدا في مسامه ، فكون بالامتزاج ، ليتحقق الواحد فيكون النفس في البدن بالقوة ، لان العناصر في الممتزج غير دقيه بصورها ، كما هو الحق من مذهب ارسطو ، خلافاً لنشيج الرئيس - حيث رعم انه بقاء العناصر في الممتزج وصورها ، من مذهب ارسطو ، وان ادى قلنا : من محرمات من تأخر عن زمن اعظم الاون وبالجملة فادانم سواسي على حاد له يكن نفساً

قوله : « ونقول ان الجرم ^{١١١} اذا امتزج »

دليل آخر على كون النفس ليست بجرم وساء طاهر

قوله : « ان الجرم ... »

دليل آخر ، بانه ان النفس تشري في جميع اجزاء البدن واحسب بقدر في الجسم

بحيث ينهل في تقاطعه فليست النفس بجسم .

قوله : « ونقول : ان الحرم »

تقرر ذلك انهم رعموا ان العناصر والكنبات المعنوية جسمانية ، وذلك باطل ،

لان النفس اذا كانت تلك العناصر ، حل تنها على ان النفس من الامور الدائمة التي لا تبعد

ولا تهتك ، او تنال هلكة فعلى الاول ، لم يرم ما قلنا من كون النفس غير حرمانه ، لان

الاجسام المركبة كانه فاسدة ، وعلى الثاني يحتاج النفس الى المكتوب ، والكلام في

المكتوب ، كالكلام في النفس ، فاما ان يند ، وهو محال ، وان انتهى الى فلا تسد ولا تهلك ،

فهو اعطوب ، والى ذلك اشار بقوله : فقد حادوا عن قولهم بان الاشياء كلها احرام

قوله : « فان لجوا ^{١١٢} وعدوا »

اي ان لم يقبلوا هذه الادلة وحشوا في تسمية هذه الافاعيل ، اي السحجن والشمرد

ونظروهما ، من حد الجسم والحواب : انما لا يسمع ذلك ولا ضايق معكم ، بل يقول : ان

الافاعيل التي من قبل افكر والمعرفة ليست من فعل الجسم ، بل لاند ان يكون فاعلها

خارجاً عن الجسم وهو النفس ، كما بين في الكتب عن ان محل اعقول يجب ان يكون

مجرداً سيما اذا كان فاعلاً له .

قوله : « فاما الجرميون^{١١٣} »

هذا استدلال مبين على كون النفس ليست بحرم، صورته ان العوثر في الجسم وفي جميع اجزائه كما هو شأن النفس بالنظر الى البدن، لا بد ان يقع في جميع اجزائه اسي يصل اليها تديره، فهو كاسه النفس حرماً، لانه ان تعدد وسلاقي كن حرم ممكن من النفس في كل جزء من البدن، وعندئذ بالرها، ان احسم فباللحرية الى غير انسانيه، فيرم من ذلك ان يعد في معاطيع تلك الاجزاء، وليس ذلك الا ان يصير تلك الاجزاء الغير المتناهية خاصة بالفعل، وهو ممسح بخلاف ان يكون اسف غير جسم، فانه يحيط بجميع اجزاء الجسم احاطه خارجة عن احاطه الجسم بالجسم، وهذه الاحاطة هي الاحاطة العلوية معلولها، ولا يحتاج الى ان يقطع المقاصع بالعود الجسمي، من سواحبي واشرفه، وهو ان لا يعرف مثال ذرة من المعلوم عن سطرانية، وهذا يستلزم في عبادته المظلمين لأمره

قوله : « وان قالوا ان الطبيعة^{١١٤} قبل النفس ... »

لعمري صورته استدلالهم بناء على ان المشهور عند الطبيعيين والاطشء، ان الكل من ان في النفس في اول الامر قوة طبيعية حسانية - ثم قوة نباتية - ثم حيوانية - ثم بعض قوة اخرى يسمى بها انسانية، هؤلاء الحرثون يقولون - فالطبيعة متقدمة على النفس، ثم اذا اصغت الطبايع، اشتدت بعضها الى بعض حدثت نفس، فيكون النفس من اتصال الطبايع، لان الطبيعة اشتدت فصارت قوة نباتية ثم ارداد اشتدادها فصارت بها حيوانية، ولا شك ان في تلك المراتب تلك القوى حسانية، هذا كمل الاشتداد تصير تلك القوى عا انسانية، فهي ايضا حرامسة

اقول : ومن ذلك ومما راوا في الانسان انرا طبعته كبحرارة واسروده وانرا تلبية كالتعذية وانتمبه وانرا حيوانية كالحس والتجمل - ثم ادراكات بطبيته وحركات فكرية، فظنوا ان الانسان تركيب من صورة جسمه ونفوس ثلاثة ومن ارتقى عن ذلك يسيرا راي ان الانسان هو انفس انعاده - وساير اقامات امور عارضة لها من مسا حدودها اني آخر دهرها، حتى يكون البدن وعواء بالغة اليها كالات دوى الصبايع من حيث لا مدخل بها في حقيقتها ونحو وجودها فهذان الراعيان ان في كل مرتبة اذا تم استعداد اسد يعص عليه من استعداد يعش من قوة تناسب ذلك الاستعداد، كمن هو مصرح به في كتبهم ومقالاتهم .

والاستدلال المثالي صدر المألوس رحمه الله محضاً عن الاستدلال الحرمانيس
ومحاشياً عن رعم هؤلاء الراعمس . ذهب الى الحركة في الجوهر فقل الحق ان الاساس
له هويته واحدة ذات شأب ومعمبات ومند وحوذه اولاً من ادنى المندل وهو انصودة
اطبيعته عنده ويرتفع قليلاً قليلاً الى درجه المعس والمفعول

[نقل مادكره صدر المحكماء في النفس اذنيه وكيفية تكوينها بالحركة الجوهرية]

وقال ايضاً فاعس الاساسيه لتكوينها بوحودها مدسباً من سبب التكوينه فيها وحده
جمعية هي حل او حله الايهيه فهي بدايا فودعائيه دأ رحب ابي موطها الاصلى ، وهي
ايضاً متصفه بقوة حيوانيه على مراتبها من حداسحل الى حد الإحساس ، وهو آخر
مرسة الحيوانيه في السفاه ، وهي ايضاً ذات قوة ساسيه على مراتبها التي اذهب العاديه
واعلاها اموتده ، وهي ايضاً ذات قوة محرّكه سميه ديه سسره كد بل اميلوف
الاعظم ارسطاطاليس ، من ان النفس ذات احراء تلامه ساسيه وحيوانيه ويطقيه ، لا
معنى تركيبها عن هذه اموى ، لاسها بسيطه الوجود ، بل معنى كمال جوهرها وتاميه
، حودها وجامعته ذاتها لهدد الحدود الصوريه ، وهذه اموى عن كثيرها ونفس افاعدها
معانيها بوحوده بوحود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط يليق بنظام النفس

وقال بعد ذلك في فصل آخر: فاعس الاذنيه مداام كون الحبس في الرحم ، درختها
درجه البعوس السانيه على مراتبها ، وهي اسما حصص بعد محطى اطعمه درجاب اموى
اجساديه ، فالحيث الاساسي بل فاعمل حيوان بالقوة لا فاعمل ، اد لا حس له ولا
حركة ، واذا خرج من بطن امه صار بنفسه في درجه النفوس الحيوانيه التي او ان
البلوغ انصوري ، والشخص حينئذ حيوان بشرى فاعمل ، سس بنفسه بالقوة ، ثم
يصير بنفسه مدركه للأشياء فافكر والروثه ، مستعمله ل فغل المعنى ابي او ان اللوع
المعوى والاشد الساطي وذلك في حدود الارض . فهو في هذه المرسه انسان فساني
فالفعل ، واساس ملكي بالقوة ، او شيطاني بالقوة . يحتر في القيد اما مع حرب الملائكه ،
واما مع حزب الشياطين . انتهى كلامه الشريف .

وانت اذا تذكرت ان المعصم الاول تكلم في هذا الكتاب من المعارف التي ساس
العطرة الشبيهة دون اعطره الاولى من احكمه الرسعيه ، فسمع بما نتي عليك من الحقائق
التي لم تفرغ سمعك من الياريس ، وذلك من عيم الراسحين وحين يذكر اولاً جواب المعصم

عن هذا السؤال على محاذاه كلامه، ثم تُسَنُّ السرُّ في ذلك بمساهة الله تعالى، بصورة اجواب: انَّه اذا جعلت الطبيعة هي اتاعله اولاً ثمَّ تحصل منها اى من اتصال الطبيعة من النفس، فقد صارت الطبيعة فعل النفس و صارت معها تدبُّر سابعاً تاسيانات الفرقانية ان النفس تتكامل الى ان يصير عقلاً، ليكوها عن عدائفس فصار الطبيعة من العقل و ذلك معني، لانَّه يلزم ان يكون الوجود من الاحسن و ينهى الى الانسرف، و من كذلك، اذا الوجود انما يستدئ من الاعم حيلة و الاقتص كمالاً و تمامية، اى ان ينهى الى الاخص الاخير درجه و حطة، و من ذلك يلزم ان يكون انه يعانى المحيط بالكن بعد و حاصلاً بالعقل كما رعوها من كل حصول لا حق من سرى نى كمال السابق، و يلزم من ذلك امور شيعه مستحيلة ذكر منها اثني

احدهما ان يكون الاول تعالى راعياً تحت الكون و المساد

والثاني - ان يكون عاملاً يعرف من اعلم الذى اسعد من مرسة العقل تعالى الله عن ذلك عتواً كبيراً

وهذا التريب المستحيل انما يلزم من احداث الطبيعة مبدأً مطلقاً، فلو امكان هذا الاحوال، امكن ان يقال ان لا استكمال ولا برقى درجه من الطبيعة، بل ليس الا الطبيعة فلا نفس ولا عقل ولا شيئاً فوفهم، اد عانة ذلك يلزم محال من محال هذا بار اجواب واما السرُّ في ذلك هو، ان الحصر قد اد عن حصول نفس اعامة الدراكفة من الطبيعة اعبراً شاعره، وقد ثبت في المدارك و اشير الى ما يفوق ههنا في الأقوال السابقة، ان هذا السرى من الطبيعة اى الدرجه اسفلية حق، نكته ساء اعى ان مبدأ الوجود هو الاله تعالى و انَّه عتاه عن و سوسطائفن نفس و تنوسطها بشيعه، سان اسفن لماً كن و حودها و حوداً كنأ بو حثت الى شىء (الف) و اشانت اله و صارت كأنها هو، فاطبيعة كأنها نفس بالذات، و اسفن طبيعة بالعرض فعلى هذا الكون وان كانت الطبيعة هي القاعة، لكن بقوفا نفس، بل اسفن هي افعلة منصوره بصورة الشوق عامية عمل الطبيعة، و كنَّها استعادت امادة استعداداً اكمل، ظهرت آثار اسفن

(الف) - ولما كان هذا الإنسان في مرسة جوهر النفس و صميم دتها، فلا بد ان يتحرك بحسب الدات لى تحصيل ما اشانت اليها، و هذا غير متبكر فلا محيص عن الاعتقاد بو حو بالحركة في دوت لمواد و لصور و النفوس لأن يحصل قوس انصوف و بالحركة عرضية لا تتحرك لشيء ولا يخرج مما كان ولا يصل الى الفعلية.

ایم^۱ الی ان تصویر عقلاً و سبک مسأله العین^۲ ، یعنی کس مرتبه ترجیح لایما (الف) و یظهر
نصوره بکالمواطر^۳ الی ان یسهی امامته المنصورة فی حقیقها و یرجع الی مابندی منه^۴ ،
و سبب الاسفار الی و حث عنها بعد التعمات^۵ المعبر عنها فی اشرع^۶ یحتسب بالفاء
عن نفسه و عن الکل من الخبیر و اندیس^۷ ، و صرف اراد و کن ما اکتسب فی هذا السبیل «الا
الی الله ب» نصیر الامور^۸ ، و هذا هو الحق الحق و الله الحق

و لبعلم ان الذي یرم من الراي ایدی فی سؤالهم لعنه مذهباً جلا حده الفاسدین مار^۹
ایله هو اسقطه او التوحده^{۱۰} ، و انش^{۱۱} صار بالاستکمال الی اخره الی یقول انموحدون انه
المبدأ العظیم احسن^{۱۲} ، و الدارد^{۱۳} علیهم فی الکتاب ، انه اذا امکن هداه امکن ان لا یفسد ولا
عقل ولا اله تعالی ممّا یقولون الملحدون

و بالجملة بطریق الموحّدس هو انه لو لا اریب فی الله بدو^{۱۴} عی اسبح
الذی دلّت اشرایع و اعقود اجرامه من وجود الصانع الذی هو اول الاولین ، ثم اسور
العقن^{۱۵} ، ثم اسفر^{۱۶} ، ثم الطبیعة^{۱۷} ، لم یحق بلطف العود عی اسرتیه الخلق الذی هؤلاء
احرمیثون و الملاحدة الحاصه برعمون اصبا^{۱۸} ، و اوجود دائره ظهرت من الفعل و انتهب
به^{۱۹} ، و الله سبحانه هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و سبوع سوره مدی هو کالمحرک
ایمغوی دارات الدار الفنی و دار الآخر

(الف) لا یصح بساً من نفس لیساً فی الحرکه بدیهه لیس بدلیس^{۲۰} ، و الذی یرم فی الحرکه
لطوبیة روال لعنیهات و استعصاف و سرور و سبب^{۲۱} ، لان اکون و یضاه سر معمول فی
الصور الطولیة بل العرضیة .

(ب) عجب ار محض^{۲۲} و من ان اعجب لعن^{۲۳} ، انکه بدلیس مسی (دیسر) و من عذرات
کتاب اسفار و تنوید مالا صدرا برطبق مسی و حرک جوهر مسر بت تکمیل و استکمالان و
درجات و مرتب تراف نفس را فقر مر عموده و دریابان^{۲۴} ، سب در تصویر صعود و وجود بحرک
جوهر احتیاج نمیشد ، مگر محصور مامل در فوس صعود و برور بعمل آید ، و منج میشود که
در نزول نیز وجود خالی از حرکت نمیشد و لیس حرکت بمعنای تزلزل اصل ذات و وجودست در
مراتب عقل و فعل و سر صعود چون جهت قوه و سعادت مصعده تکامل سب جره فی جر ادعان
بحرکت جوهر نمیشد ، چون در تکامل نفس کون و فساد معمول است و نفس بدید بحرکت ذاتی
و معنوی مراتب و درجات و جود را به پیعاید و در ترفیات معنوی سکون و جود سارده

وإذا عرفت الأمر بهذا الوجه المحقق أمرش، ظهر لك أن لا حاجة في تصحيح مراتب أنفس في الشاة الأولى وأشياء الأخرى، إلى التناول بالحركة في أجوهر، وارتكاب التكاليف وركوب التعقبات، لأنك إذا عرفت كيفية الصدور وأسرور، يظهر لك حقيقة مراتب صعود، وكما لم يحتج الأمر في السلسلة الأولى إلى تلك الحركة فقس عليه أمر السلسلة الثانية حذواً بحدو، وسحقاً من المرتبة السريانية في الأقوال أسانسه فتصير قوله: «والطبعة^{١١٥} عثة لاكوأ حرنه كنه»

المراد هي القوة أساسه في الأحكام أممكة عليها الحائفة لصورته الوعينة التي عثر عليها بالأكوان الحرنية، ويمثلها الطبعيون السبب الممك، وبها بقاء الأحكام حيث لا تهت ولا سلاشي، والاشيؤ واحدة الأعتة أممكة لنظام العام، وهي آخر درجات العوالم المرسدة

قوله: «والدليل^{١١٦} على ذلك»

أي على هذا الترتيب في صدور الأشياء من الأول تعالى صورته النزهة، أيضاً يرى الأشياء أنكايه المأهدة كانت باعتبار المحضة، ثم وجدت، والقوة نفسها لا تقدر، أي بقوى على أن تصير بالفعل، «أما عدم وأعدم يسبح أن يصير وجوداً نفسه، ولا باعتبار الشيء المعدوم، إذ لا سر معدوم» وإلى هذين الاعتبارين أشار بقوله: «لأنه إذا لم يكن شيئاً بالفعل» فإن تعني أنقوه بصرها على شيء، وهو الاعتبار الأول، وابن يأتي شيء، أي إلى الفعل، وذلك باعتبار شيء بعده، وكل ذلك واضح، مع أنه معروض منه، فلا بد من الاضطراب من محرج لما بالقوة أي الفعل، ولما كان ما بالقوة جسمانياً، فلا محالة يجب أن يكون ذلك المحرك المخرج، مباشراً لتحريك، وهو الأمر الباس في الأحكام، المسمى بالطبعة (الف)، لأن الفعل الممك أي الطبعة وهي إفعالية بإرادة الله ثم رأينا ندرج في الاستكمال إلى أن نصرر بعضاً بصدور عنه العدية والشمية والعصر والحركة الإرادية، ورأينا النفس تتصاعد في الكمال من انعدية والتنمية إلى العنصر والحركة، ومنها إلى الإدراكات العكسية واستكمال العقل العملي، إلى أن أب يصير عقلاً،

(الف) أن كان مرده في المعدوم أو بطبعة محض لا جسم فيكون كذا، لأن لمحرك يجب أن يكون مجرداً عن المادة.

(ب) والمفاد إذا استكمل إلى أن يصير عقلاً محضاً مجرداً في صميمه دأراً عن المادة ونم

ويرى العقل يصير في المعقولات وفي العرائض العقول ودرجاتها حولا وعرضا إلى ما شاء الله تعالى ، وهذه كلها مراتب القوة على اختلاف درجاتها في أحسنه وأشره والإشتداد والضعف ومن الواجب أنه لابد في كل مرتبة من هذه المراتب التي بقوة من محرك أياها إلى الفعل في كل مرتبة ما يناسب ذلك الشيء ، ففي إحراج الطبيعة أي فعلية النفس يجب أن يكون ذلك المحرك - غير حامي ، والا لكانت طبيعته - إذا فعلى الجسماني محصور في المادة ، ولما كان فعلية في المادة وجب أن يكون مجردة أدات مادي الفعل وهو النفس ، لا نفس أي كوت في الطبيعة بالقوة ، لاستحالة كون شيء فاعلا بنفسه ، بل النفس التي كانت بالفعل وفي خروج آخر في كمالها أي فعلية بالفعل ، يجب أن يكون المحرك أياها ليس هو ولا فعله في إعادة لأنه باعل النفس المجردة أدات وهو العقل ، أي العقل الخارج عن ذلك وفي درجات الفعل وسر الأتوارى يجب أن يكون المحرك خارجا عن النك ومن سح الأشياء إذا الحقائق الأمكنة سحما أعوانا لا يريد على ما ذكرناه ، والمادة قوة محضه لا فعل لها ، وإنما يكون الأفعال وهذه الإحراجات أياها وقع فيها بالحققة (ص ١٠٠ هـ) من وجود الإله الصانع أحراج عن حدود الأشياء الممكنة والمقيص على الكون هوبتها وماهياتها وأشباهها وصورها ، ويحق من ذلك وجهه مستني أسدو وأعود فالمحرك في كل مرتبة الفاعل من القوس البرولي والخارج إلى الفعل من القوس

تكملة لا تتصل « هذه الأملية وتضمنت بعدد ليد ، هل هذه لاستكمال شي نصف به في مقام سره ، الاستكمال في درجات العقول القوس لتحديد هذه المقادير في صفاتها العرصة التي تكون من الكمالات الأولية ، تستد وتترقى حسب حيز وجودها عقلاني باعتبار تحال جهتها في المادة ، ولابد أن الاستكمال بعرصته لا تعبر سب عروجهما الجوهرية فالأمر أن تكون هذه الترقى من الكمالات الأولية ليس ، فلا محض للمصدر إلا لأشياء ، حركته الذاتية والاعتماد بان الوجود الواحد على حيز الانصار كما أنه محمولة في القوس البرولي هذه بمعنى سر في القوس الصعودي يصا بلا تعاون ، وإن فرض الحركة في الوجود عدم يكون للوجود الواحد درجات صعود ، وبره لا وحفظ الوحدة في الصعود لا يمكن إلا عن سبل لحركات الذاتية ج ل

(الف) - حفظ اتصال در درجات صعود وجود ، بدون حفظ وحدت براميل وجود صاحب

الصعودي وليعلم ان هذا الطريق شريف اظنه لم يسلكه احد ولم يصلوا الى مقصود المعلم في هذا الزمان .

قوله: «فأما الشيء» ^{١١٧} الكائن بالفعل...

يريد بيان كيفية الصدور ، وأنه ليس ذلك كما نزعناه جمع من أنه يعبر عن العلة
 شيء إلى المقصود - وجوداً كان أو غيره - أو أنه يصح الوجود من خارج إلى المعلوم ،
 في الأول بوجوب التعيين والانعقاد وإن كان موصوفاً ، والثاني بسنن - الحاجة إلى أمر
 خارج عن العلة المعينة بداتها وفي أمثلها

وتحقيق الحق في ذلك ، ان العاقل على قسمين ، فاعل ذوات الاشياء ، وفاعل صورها ، بمعنى فاعل اصوره ، هو داعي الكمالات الاولية بلاشياء وتمثلاتها ، مثل ما يعطى النفس على المادة الحسية صورها الحقيقية ويعرضها الحسية ، وما يعطى افعال على المادة العقلية من الصور العينية الى هي مذا الشئ الى انكسار والتشبه الى ما فوقها في البهاء والجمال ، فمعنى الدواعي ان يكون فوق الذوات وقوى جميع العقليات بحيث ليس فيه جهة وجهه لا حيث وحيث ، ومعنى هو المنظر الى نفسه فقط . وهذا المنظر هو وجوده بدون ، ف ملاحظته امر خارج عن نفسه ، اذ ليس فوقه شيء ، لأنه منزه العلى كما سبق بيانه ، اذ الخارج عن كل الاشياء لا يتعدد ، وهذا هو المراد من قول

درجات متصفت بوجهت سمي تشكيكي معاً در رد و حصول و تحقق و حجب و اتصال در هر اسب صعود
بدون استكمالات دني واقع در ماده حجب عروج بر كيبی در هر حد اشتداد امكان ندارد چه آنكه
حرکت متصل واحد است و جمع هر يك حاصل از حرکت در سبب وجود واحد رفع لدرجيات
قرار دارند و چون حاصل اتصال و وحدت اصل وجود عام است و ماهيات امور غباريه دله ناچار
وجود متصف به تشكيك خاصي باري در كنش هر يك در ماده نفساني مقام قيام في الله معقول قوس
صعودي است و چون تشكيك در اين مقام خاصي است، اشياء حاصل در وجود ارباب حبه سبب استكمالات
ثان حقيقت و ذات وجود است نه اوصاف عرضي آن مع ان لغرضيات في الدرجات الصعودية
متحدة مع لذائذ است چه كه مؤلف در من مقام تقرير نموده است عقاب صدر الحكماست كه در
بحوث يكامل نموس تقرير نموده است و مؤلف عبادت شرموده است كه صاحب آيه چه كه تقرير
و نموده است در حركت دني و جوهري نفس عيني است

(الف) هذا ما قبل نصيبان لعمله في علمه ، وصفاً المسمى ما بعد واختيار

المعلم الثاى : « لا مبر فى صرف الشيء ، ولى مادونه خارجاً عنه ، اذ الكل منه » وهذا معنى قول المعلم الاول فيما سياتى فى آخر هذا البحث ، لانه ليس خارجاً منه شيء آخر هو اعلى منه اودى فسبتر

واما فاعل الصور ، فانه لعل لم يكن ذاته منه فلم يكن نظره اى ذاته بل نظره الى مذوت ذاته ولو نظر الى ذاته وكذلك انصا نظر الى مذوته ، لان ذاته هى كونه لمذوته ، فكأنه هالك فى نفسه ، وانما الفعل لمذوته ، فاعله الاولى هو مذوت الذوات وحاصل الصور الكمالات فى الحقيقة عبر وسط ، وانما الربيط منه ، وله فلا وساعه ، وانما الحكم بالوسط فى اول النظر ، لكن يظهر لنا انه تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء محيط فلا تفعل

قوله : « اى الشيء »^{١١٨} الكائن بالفعل الفصل

اى اى شيء الذى حصوه بدور القوة والاستعداد كالأموال الواقعة فى سلسلة الدو من العقل والنفس والفلسفة المرسله المحكمة لطام العالم ، ولذا قال : والطبيعة الكائنه بالفعل غير طبيعة الاحرام اى الطبايع الحريئة اى فى كل جسم ، فلكائن بالفعل بهذا المعنى اخص ، لانه وجوده دائم لا يمرضه الكون والفساد ، ولا يحتاج اى القوة والاستعداد

واصمير فى قوله ، لانه راجع الى الكائن بالفعل وكذا هو اعم اى اشمل حيطة وهذا يقال الفعل الكل واحسن الكسنة والطبيعة المرسنة قوله^{١٢٢} ، « غير انه يسمى ان تعم »

يريد ان يبين كيفيته الامر فى كل من الفعل والنفس فى اعينه ، فقال : اما النفس فاشها وان كانت هى بالفعل - اى من جهة ذاتها واشيها - لكنها معاولة من معول فان شأنها الاحراج والتحريك لما بالقوة فى كمالاتها الى الفعل ، لا ان بفعل الشيء الذى تخرجه اى الفعل ، لانه الفاعل مطلقاً هو السارى عز وجل فى كل شيء ، واما العقل فانه وان كان هو مانع بالفعل من جميع جهاته لا من جميع الجهات ، فاعلم فانه لما كان معلولاً ، فانه لا يفيد الاشارة اى الذات والهوثة ، بل انما يعص على النفس ما صارت ووصلت اليه من انصوصات الالهة

قوله^{١٢٢} : « بالقوة » اى بالفيض .

قوله^{١٢١} « الى صارت منه من العلة الاولى وهى الالهة »

أي تلك القوة هي الإتيقة صادرة أولاً من الحق ، وهي الإله العقلية ، ويسمى أيضاً بالمادة العقلية ، فتلك الإله لما حملت صورة الشوق، جعلت فصارت نفاً ، كما قلنا سابقاً ، أن النفس عقل بذات، كما أن العقل نفس بالعرض ولا يوهّم أن قوله : وهي الإتيقة . بيان للعقّة الأولى كما لا يخفى، ويؤيد ما قلنا قوله في الممر العاشر : «فمّا صار العقل ذا قوّة عظيمة ، اندع صورة النفس من غير أن تحرك بشئها ما واحداً الحق، وذلك أن^{١٨} العقل اندعه الواحد الحق وهو ساكن، فكذلك اندع النفس النفس وهو ساكن أيضاً، غير أن الواحد الحق اندع هويته العقل والاندع العقل صورة نفس في الهويّة التي اندعت من الواحد الحق بتوسط الهويّة العقل» انتهى.

وبينهم أن الذي قاده العقل في الممر العاشر حسب ما نقله إنما هو بيان لحصول السلسلة العودية والفوس اسرولي ، وما فيه هيهنا وشرحاً ، إنما هو بيان لحصول السلسلة العودية وأقوس الصعودي . والفرق في ذلك ، أن كل واحد في السلسلة الأولى كانت صورة أسبق، وفي السلسلة الثانية كل سابق بتصير مادة لما هو لاحق، كما صرح بأن النفس بخرج الطعم من القوة إلى فعلية النفس ، والعقل بخرج النفس من القوة إلى الفعلية العقل، فتصير الطبيعة مادة لصورة النفسية ، والنفس مادة لصورة العقلية ، والعقل لما شاء الله أن يعطيه من الميوصلات الإلهية ، فكون النفس كأنها صورة في المادة أصبحت ، والصور العقلية صورة نماء النفسية ، وهكذا بخلاف السلسلة الأولى ، فإن هناك كان العقل صورة للآلية العقلية والنفس صورة للمادة بتوسط العقل والطبيعة صورة للنفس

ويؤيد ما قلنا ما قل في الممر العاشر : «فما الواحد الحق، فأنه اندع هويّة العقل، ولما طرت تلك الهويّة على الواحد الحق ، تصور العقل» انتهى .

قوله : «تصور العقل» أي صار ذا صورة فتصوّر ، فإن ذلك ممكناً لا تنأه أيدي الحاصلين في الأسرار [لأنه لا يدي الحاصلين في ...]

قوله : «غير أنه^{١٩}» وإن كانت النفس .

قد عرفت أن البيان في هذا الممر لبيان سلسلة العود، لأن الكلام في ذلك، ويؤيد استعمال فعل العقل في كل المراتب لأجل الكلام في حدوث هذه الأمور، وكذا تقدّم حكم

أسس على العقل وما فوقه، وإن حمل على المعنى الأعم أشمل للبدء والعود كما يؤمن إليه قوله في منتهى هذا البحث - والله تعالى مدد ومنعم معاً ، يس من أدعاء شئ واتمامه فرق ولا فصل، فلا محذور لانطافئهما من وجه، ودا حمل على الإيجاد الاستدائي، فلعقل معطى الصورة لهوثة العقبة ، بأن يشاق إلى اظهار ما أودع فيه من انجواهر العقلية في عام الشهود فوجدت، والعقل انما صارت من استصابت من العقل من القوة على انهولى فتصورت الهولى فحدثت الطبيعة . وإن حمل على الظهور العودى فالامر ، ان النفس فعلت انصوره في المادة انى كانت في حكم الطبيعة بأن صارت صورة بها نفس ما فعلت الطلعة مع ريادة من العدمية والسمية به الحس واحركته ثم الإدراك والمعرفة على اختلاف مراتب النفس ثم حصر الامر الى الفعل ففعل هو في اسس صورة بأن يصير صورة لها ويصير الغير غفلاً ما فعل، ثم الى العزات العقلية على درجاتها قوله : « فاما الباقي ١٢٣ عز وجل ... » .

اي ليس فعل الفعل والنفس الاحداث . وانما سببها الإتمام . مثل اعطاء انصور لا من قبل انفسهم ، بل لما فصل اليهما من فصل الشاري عز شئ ، انما الشاري هو الفعل الحقيقي باطلاق والمتمرد احداث دواب الاسباء وهو الانداع ، واحداث الإشباء واعطاء الصور سواء كان بواسطة او غيرها . وعز عنه بالامم كما عز عن الاول بالانداع ففوه بن هو الفعل المحض معناه هو الماعل المطلق في جميع المراتب ، بمعنى ان الفعل المحض به لا يتحدوره ، وانما انواعه آلات محصية لا تدبر بها اصلاً حتى الالهية ، وانما هي اسماء سميتوه انتم وآباؤكم . وعبارات بعز عنه في كبرياء اربوثة دلالات بوله ١٢٤ : « لانك ليس خارجاً منه شئ هو اعلى منه ولا ادنى » .

اشارة الى احاطه تعالى وحشوميته للاشياء كما يقولون مالك الاشياء هو الاشياء كلها وفي الآيات العزائه بصريحات واشارات غير عديدة . فبان تعالى : « ولا يعرف عنه ائف مثقال ذرة » وقال عز وجل « وهو لب بكل شئ محصه » وفي احبار اهل البيت عليهم السلام ، ما لا يحصى كثره . كيف وهو اتوحد الحاصل والمفرد الحقيقي . وغير ذلك لا يحلو من شأنه شرك او كفر ، وهما سر قول المعلم قبل ذلك ، انما فعل

(الف) - من ٣٤ ، ي ٣ ، « لا يعز عنه مثقال ذرة »

(ب) - الا انه بكل شئ محيط .

فعله وهو ينظر الى ذاته ويحضر الله اذا نظر الى ذاته فيعمل فلم يخرج منه شيء ، فكل ما ظهر فهو منه فهو الكل في وحدة .

قوله ١٢٥ : « وان كانت النفس هي ما هي بالفعل » .

اي ما ظهر من المبادئ المذكورة العقل من اسفل واسفل قيل الطبيعة والطبيعة علة الاكوار ، ظهر ان وجود اسفل ليس منعكاً بالكون واستعداد المواد ، لانها قبل الطبيعة المعقدة بالاكوار والمواد ، وكس ما كان وجود ذاته عبر مسوق بالمادة . فهو بالفعل ، فان القوة انما هي من قبل احدث ، فصير من ذلك ان اسفل ليس بحرم ، لان احرم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل . وايضا اسفل غير الروح العربي الذي هو جوهر سماوي ، ولا يحرم كلاهما منهما تصحبه القوة لا محالة

قوله : « وماوا انما ١٢٦ ابتلا في الاحرام »

ذكر الشيخ مذهبهم في الشفاء بقوله : « ومهم من قال ، من انفس تأييد ونسبة بين العناصر ، وذلك لانهم ان تأييد ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ، وان النفس تأييد ، فذلك تمثل اي المؤلفات من العلم والارائيج والطعوم وتنتد بها . »
ويطلانه ظهر ، لان الابتلا لا بد له من مؤلف ، ولما سبق وسأسي ان النفس قبل الطبيعة اني هي الفعنة في الاحسام بالاخلاص والافتراق ، فاسفل تكون علة للاسلاف ، فهو كانت ابتلا ، لكن الابتلا فاعلا للاسلاف ، الى غير ذلك من المقامد الشيعة ، وهذا حمل بعض الاعلام لكلامهم تأويلا ، فقال ، « واما من قال : ان اسفل تأييد . اراد به المؤلف بالكر ، لانها مؤلف بين عناصر البدن واجرائها عسى سبة وفقته فيها احديته الجمع ، كما في اوتار العود ، او اراد به المؤلف بامتاع ، لان جوهره من معاني وصعقات على سبة معونة شريعة ينشأ منهما السبة الاعتدائية المراحية في البدن ، وهذا كانتا طلالهما وحكيه عنهما ، فارجع ما يوجد في العالم الادبي الطبيعي من الصور واشكالها واحوالها ، يوجد ظاهرها في العالم الاعلى على وجه اعلى واشرف » انتهى

قوله : « ان كانت ١٢٧ اسفل ابتلا في الاحسام »

هذا معرغ عسى قولهم : ان التأليف بلا مؤلف . فيلزم ان يكون الابتلا من نفس الاحسام على ما يراه اصحاب الطائعات والنقائين بالاحراء من القدماء ، مع استحالة ذلك وانه مما فرغوا عن ابطانه في العلوم الطبيعية والانسية ، يلزم ان يحدث النفس من لا نفس ، وان الاشياء في اوتل اليجاد كانت طبيعاً هكذا في النسخ ، ولعل المراد به

كونهما جديداً بلا شعور وأرادة من ذي نفس. كما يشعر هذا المعنى ما عطف عليه للبيان، وهو قوله: ولا شرح لأر^{١٧٨} الشرح والبيان والكشف شأن النفس قال في العموس: الشرح 'الكشف' والفتح والفهم، ثم طعنه على المحسوس، أي انكشفت وأشرحت بدون مطلق، أي، شارج، وهي النفس. وهذا ممّا قد أطل حزن إبطال السخت والاتفاق.

قوله: «على أن النفس^{١٧٨} تمام البدن...».

لعل صورة السؤال على أن يقرر عند إفاضل إعلاسه في تحديد النفس والعنق عليه بينهم: أنّها كمال أول لحسم ذي حياة نافثة. وكما أن الشيء بمعنى تمام الشيء وما به يتم الجوهر الذي هو الجسم بحيث أن لا يكون جوهرًا، بل يكون مثله ومن أنواع جوهر الشيء، وبأنواع الجوهر ينحصر في الأجزاء. فالنفس لا يكون جوهرًا والا لزم أن يتم الشيء بنفسه هذا عانه صحيح السؤال فاحوا أن إعلاس إعلاسه كما دأوا أن النفس تمام الجسم، كذلك قالوا: أن النفس في الجسم أنّها هي ممره صورة بها يكون الجسم مفعلاً، وذلك لأنهم شاهدوا أحساماً يصدر عنها آثار لا على وتيرة واحدة من غير إرادته، مثل الحس والحركة واستدابة وانتمية، وليس مبدأ تلك الآثار الجسميّة لأنّها مشتركة، ففي الجسم مواد غير جسميّة، إذ ليست تلك المادى أحساماً، والا بعدا محدود، فمبدأ تلك الآثار فيسوي متعلقة بالأحسام وقد حزن عاداتهم بأن يسمّوا القوة التي تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً، من حيث كونها مبدءاً لتلك الآثار، ولما رأوا للنفس حشوات متعدّدة، سمّوا بحسها بأسماء مختلفة:

وهي القوة، لكونها تعوى على الفعل الذي هو الحركه وعلى الأفعال من المحسوس والمفقول.

والنفس الكمال، لأنّه يكمل به الجسم نوعاً

وأشأن الصورة لأنّها بالقباس إلى المادة تحلّتها وحصل منها نوع من الأنواع صورة، إلى أن يبيّن حال الصورة وعن السبق. أن الحياة في الحيوان صفة ذاتيّة مقومه الجسم الحيوان بالمعنى الذي هي مادة لصحة قولنا 'بعض الجسم هو جسم حيوان، وكل حيوان حي' بالذات ثم أن ماهية الحيوان مدرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة دائمة له، وليست الحياة سبب الجسميّة. والا لكلمات الإحسام كلّها حيواناً،

فهى بواسطة امر مقوم بهذا النوع من الجسم ، ومقوم النوع الثانى للجوهر لا محالة جوهر ، فهذا الحياء فى الحيوان صورة جوهرية ، وهكذا الكلام فى الجسم اس مى . واد ند تحقق ان تلك الصورة جوهر . وقد سنا انه فان له الكمال انصاء ، واختاروا فى تحديد انفس لفظ الكمال بوجوه ذكرت فى الكتب ، وثلا يوهّم ان انفس صورة البدن مثل ما يعنى بصور الطبيعة (الف) والصاعقة . وهذا الوجه اشار صاحب الكتاب الى انه ، وان كانت النفس صورة الجسم . فثا ليس بصورة لكل جسم فانه جسم ، بل هى صورة جسم دى حية باعثة . ثم اشار الى رجحان الكمال بقوله : وان كتب تاماً على هذه الصفة لم يكن من جبر الاحرام ، اى قبل الصور الطبيعية الجوهريّة ، والا لتحترت تحترى الجسم . وانفسمت ، بعامه . وبس الامر فى النفس كذلك

ثم قل : انما هى بعامه اى مسمّيه ومقومه لجسم دى الحية ، فيكون جوهرًا غير جسم ، فتصر هذا الذى قنا الى الاز بقاء على التفسير الذى ذكرنا للسؤال ويحمل ان يكون النفس اى افاضل الفلاسفة اتفقوا على ان النفس بعام البدن ، وتعمد الشيء ليس جوهرًا غير ذلك الشيء ، فيكون النفس من جوهر اسلى ، فيكون (ب) حماً

(الف) - والحق ان النفس صورة للبدن مثل الصورة الطبيعية التى تحل فى المادة ، بل هى عين الصورة الطبيعية ومن جهة المبيّة نجد مع ساد وملك الاتحاد عذرة عن صحة الحمل چون مجرد از ماده ، چه مجرد عقلاى تام التجرد وجه صورت مجرد برزخى در ماده حلول ننمايد و زباب آنكه ذاتاً مترفع از ماده است و محالست منتظره ندارد ، هيچ امبرى سبب التجاى آن بماده ميشود و اين را علاوه بر كمال اسان معتقد شود ، نفس صورت مجرد صدر ر عقل اس كه جهت كسب كدالات عرمى متأخر از جوهر ذات آن به ده ملتجى مى شود

حكما چون بدلائل ملزمه به مجرد نفس قائل شماند و در ضمن امرا بدن مرتبط ديده اند تعلق آنرا تدبيرى جهت كسب كمالات ثانويه داشته بد نفس در ابتدائ وجود عين ماده و متحد ، بدن است و مجرد آن ، رماحيه حر كات ذاتيه حاصل شده است

(ب) - و لحن انما جسم وصوره حاة فى البدن متحدة معه جاداً وجودياً باعسر تقومها لبدن وجميعه من الأنواع لمحصلة الجرحيه و هادام كونها فى الدنيا لا ير سعه جهة الفسه والاتحاد وهى امر حستة على القوى الظاهرة ومحميل لها التجرد بعد تماميه فمواها بمادته وحصن لها الادرك وبتعدادها بالادراك وهو ماده الصور العلميه لبحرته و لعن صورته منمّنة وكمال اول لمادة الفسة

وهذا اقرب، فلا يحتاج الى تحشيم اثبات الجوهريّة، فنكفى بان كونها ليس كالصور الطبيعية والصناعيّة كما قدما في آخر البيان ويؤيد ذلك:

قوله: «واو كانت»^{١٢٩} النفس تماما للبدن بانّه بدن .

وانما احرا هذا الاحتمال مع كونه اقرب لحقّة المؤنه . وقوله: «انطلاسيا» لغة يونانيّة، بمعنى التمامية والكماسة

قوله: «وكذلك»^{١٣٠} معناها في البقطة اذا رجعت الى ذاتها...

استدلال آخر على كون اسوس غير جسم، وهو اعراضها عن انفس في اسثوم والبقطة اما في النوم، فانها تحول ما جسم من التحولات في اسدان الى لم يكن مراها ورؤيه بعض الامور التي سيكون ولذلك ايضا اسباب مثل صفاء النفس بحسب اصل الفطرة والاكتساب بالرياضات العلمية والمجاهدات الشرعيّة - وكثير عراج النفس وابرجارها بما يكثرها من المعلومات والمعارف المدبوسة، فهرب من انظهر - ومثل الموت الارادي الذي تكسب للأولياء، ومثل اسوم الذي هو اح اجوب في كونها غاريس عن برذانس استعمال الحواس في الجمه، فحسبدر اي حس الإحساس والشركود وارتفاع الحسب اذ بعد بقيت اسوس بارعة من ضمن الحواس، وانهرت الفرصة واستعدت لرجوع الى نفسها، فان كنت ممن يسير بها الترفى الى ما ابتدأ منه من اعلم الاعنى الذي هو المقدم العقلى او الى ما هو اسفل منه من عالم الملكوت والاحبار به كما في الرؤيا الصادقة يصمود الى اسقام الأعلى من عالم الملكوت، ويرى الاشياء التي هناك من الوقائع التي لم يوجد بعد، ثمّ توحد اما على النحو الذي رانها، او بما يمشر به عنها . وهي لم تقارن بذاتها بالكلية بل بما ورد في احبار اهل بيت العصمة، عليهم السلام، ومن مولا، اصداق عليه السلام ان المؤمن اذا نام، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى السماء، فل كيف يخرج؟ فقال: انما ترى الشمس في موضعها من السماء، وهي في موضعها وصودها وشعاعها في الارض، وكذلك الروح اصلها في البدن وحركتها ممدودة، وقال عنه السلام، مثل المؤمن وبده كجوهرة في صندوق، اذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعباه.

وقال عنه السلام: «ان الارواح لا تمازج البدن ولا تداخله، انما هي كالكن لئس

محيطة به» .

والبيان التفصيلي بان نتذكر، ان اسوم هو احتباس الروح من انظاها الى اللان .

والمراد من هذا الروح هو الجوهر النجاري الحار الجركت من صعوده لخلط ، وقد ثبت أنه
 حار من سموي صنعت في أسد من النفس ، ونفس به النفس الافعال الطيبة والبياتية
 والحيوانية ، وقبل ساطنه وعدم برئته من الاستقسات ، وأنه حليقة النفس ومتصل
 بها ، وهو مقلد للقوى السعاسة . وهو بوساطة اعروق الضوارب يشر الى طاهر البدر ،
 وقد تحس الى الماضي باسباب ، مثل طلب الاسراجه لكثرة الحركة ، كدلاشتمعل ناتاثير
 في الناس سفتح اسدده ، ولهذا سبب يوم عبد املاء ابعدده ، ومثل ان يكون الروح ناقصا ،
 فاجب ان ياتي باظهار واساطير جميعا ، ودا احسب الروح الى اساطير وركدت الحواس
 بسبب من الاسباب وارفعت امواج من عالم الملكوت الذي هو المعاد النفس او الى
 اسرار العلوة من العوس السعاسة ، كل لما سكر له ، فري نفس بغير صفاتها
 ومرتبها من تلك امواج المحلعة اجرام ما هو الواقع ومضيق نفس الامر ، او ما هو مثال
 حقيق له كاسس بلغم ، وهذا الاتصال هو المراد من الحركة الممدوحة المشبهة بشعة
 الشمس باحسن النسبه في كلام مولانا الصادق عليه السلام ، وقد يقرر ان كل ما في هذا
 العالم ، فله صورة حقيقته متشاكل في افعال النفس ، وبور عملي في العالم العقلي ، وان
 ما عندنا جسم ونسج بما هالك ، فقد ترى اشياء بغيره ، وتارة يرى بامثلته واشباحه ،
 فيحتاج الى التعبر ، وان كان الانسان ممسك بين جسمه وتصيب من ذلك العالم من السورين ،
 فما ان يكون قد تجاوزت من عالم النفس الى عالم الاحوال ، فيكون سببها فيما بين الارض
 والسماء ، وهو الذي لم يحاور بظرفه من طاهر عالم الملكوت ، فقد يكون ما يراه مطابقا
 اذا لم يصرف المحلله منه كل التصرف ، وقد يكون اصبعات احلام ، وذلك حين ما
 يحرق بدعانة المتحدله وشغلته ، وخصوصا اذا كانت النفس ضعيفة ومعمرة في
 شهوات الدن وحيالاتها اسي هي اناطيل كته ، فري ما ياسب حاجها ، ولم يصل الى
 ذاتها فصلا عما فوقها

اذا عرفت هذا مرسب اصلاع النفس بامعيات في اليوم لاجل ركود الحواس وارتفاع
 الموانع ورجوع النفس الى ذاتها وانى جوهر اعقلته واحقاق امكوتيته . فاعلم ان
 ذلك مما يمكن بعض اسعوس في النقطة بسبب

احدهما - فتوة النفس اشريفة بحسب فطرتها او اكتسابها بالرياضات البعلية
 والبسطة بحيث لا شغلها جانب عن جانب من تسع فتوتها لتسطر انى كل جانب من العلو
 وانسل ، وممرته العبد واشهادة ، كما يرى من بعض العوس الفتوة الاشتغال بصدده

أمور، فيكتسب ويتكلم وسمع وبصر، فمثل هذه النفوس يحور أن يرجع إلى ذاتها ويطلع على عالم القلب في اليقظة فيظهر لها الأمور العيسية، لكن ورد أنها يكون كاسرق الحائط، وقد يكون بطريق المحاكاة فيكون وحيثما قسمه، وقد شفق ذلك للأولياء وثلث نفوس المرادفة السعيدة.

والسبب الثاني يكون من انحراف مزاج كغلبه البسوسة والحرارة وغلبة الروح البخاري وغلبة السوداء وغير ذلك، كما يوجد في أمثال المحابين والمصروعين والكهنة، فيحدثون بما سيكون، وليس ذلك يكمال ولا يتعلق به الفعل، فذلك حاصل الاستدلال ثم أن الحرمان فيلوا أن المشغول عليه في تحديد النفس، أنها كمال أول لحسم طبعي إلى ذي حياة بانقوده وقد عثروا عن هذا المعنى باطلابا في اليوسانية، وعوا بذلك أنها تمام البدن، أي ما يصير به احسم نوعاً حقيقياً مخصوصاً، إذا الكمال والتمام يستعملان بمعنى واحد.

ثم أن التمام لشيء أنها تكون من سح ذلك الشيء وكجزء منه، لأن المراد أن بالشئ، وكعالمه يتم نوع من الحسم فمفهوم واحداً من أنواع الحسم فإن لم يكن حسماً مفلاً أهل من أن يكون (الف) جزءاً للحسم فلا يكون مجرداً

وصورة الحواف أن هؤلاء الأصناف إذا أن النفس بالنسبة إلى الجسم بمزاج الصورة للهولي في أن بها يصير الحسم متبناً يكمل بها ويتم بها، كما أن الهوسى تعبير بالصورة حسماً، وأنها جسم التنسبة بعنار المامية والكمالية، ولا يرم من ذلك كون النفس كمالاً بكل حسم، كما أن الصورة كمال لكل حسم - ولا أنه يرم أن يكون للحسم بها هو جسم، كما أن الصورة كذلك بل أسعى كمال وصورة للحسم ذي حياة بانقوده، فلا يكون جزءاً للحسم، بل جزء الحسم كذلك، ولا يرم أن يكون جزءاً للحسم بها هو جسم، حتى يكون حسماً أو جزءاً للحسم بها هو جسم. بل بها هو دونفس ولا يفهم من كون شيء كمالاً - إلا أنه بوجوده يصير شيء نوعاً تاماً، ولا يفهم بعد أنه جوهر أو عرض

(الف) والحق مع هؤلاء، لأصل، لأن جهة نسبتها النفس غير متجردة عن المادة بل متحدة معها، وتجرّد غير حاصل لها من جهة اتحادها مع المادة البدنية بل الجهة التي متحدة مع المادة مادة رجوعها إلى الآخرة. نفس بهما أنبأه كنه مقام تروحي وجرّد مبرس باختر وملكوت رجوع من كند وتجرّد اعلم أن بربرخي، ونام أن درجعات آخرت وملكوتس نه أرماتب دنيا وشهر ديحور مزاج وطبيعت.

أو غير ذلك، بل يحتاج اثبات كل من ذلك إلى دليل، فإن الكمال قد يكون جوهرًا، وقد يكون عرضًا، والجوهر قد يكون ماديًّا، وقد يكون مجردًا.

وقول صاحب الكتاب: «وذلك أنها لو كانت صورة لمحم» «بيان واضح، وأما أن ذلك ليس معنى الماء، بل انفس منقسمة لمحم» أي معناه محم امرأته، يتم وعاء، وبه بصير دا حن وعمر، وهذا المعنى شعر ربها معبرة عن الجسمته، لأن ذلك يدل على أن معانيها في إعادة توسط أمر بعض منها أي تضافاده، وكل ما كان معانيها باستخدام قوة أخرى موسطه، تكون تلك الصورة أي مرسة من تلك المادة، فكانت الصورة مرتفعة أهداف عن المادة كمالا يحق وقوله «ثم يقول» أن كانت النفس صورة لأرمة

بيان آخر يكون النفس ليست كصورة الطلوع، بل الصورة الطبيعية لا تعارف إعادة من وجه، وانفس أنها تعارف البشر، فمست صورة جميعه لأرمة، وذلك لما سب من حقيقة اليوم الف، وأنه معارفه ما نفس مراد من تحول في اسناد ويسحرك في أماكن لم ترها، ثم إذا رايها طالع م رايها في عدم، وكذلك رجوع أربابها صارت إلى انفسهم بحيث يكونون من اندامهم، ويرتقوا إلى عالم القدس، وبراهم عنها من الأنوار والاعوام والأسرار، سبها في الآداب التي يسكن أحواس عن أفعاليها، وعقل فواها، وأو كانت مثل الصورة الطلوع لما عرفت الذب في النوم، ولا في التعلل قوبه، «وتعرف»^{١٣٢} الأمان إلى فعل أحواس

بيان آخر لكون انفس عن أحواس، وأساس الآداب أن نفس أفعالا وأحوالا ميانا نحواس ويسدركه الشيء انفس احاسره عنده، وأحواس لا يسدركه، ففعله وانماشرة وانحضور، وانصا يعرف انفس الأثر إلى بقايا أحواس ويسدركها بالقسون والانفعال

(الف) - ماهو المقوم لسمدة البدنية مدته، تكون تعنيها وتتمها له عائقا حسيما عن احتشاري لا يعارق لندن اصلا، وما هو بدو لندن درجة أعلى من الصورة بحالة جود نفس بعد راشدة وقول تجرد، أي مراسي وجودت كره مرسة، سلاي آن در حالت يقظه وينداری نیز آریدن معارق است.

وبل لهذا البحث صدرا ودلالا علونا، وان شئت تعميل هذا البحث فراجع إلى ما حققه صدر الحكماء وقد فصلا البحث فيما الماء في المعاد

والمعرفة والتميز فعل، فهي غير الحواس .

ثم يفرغ على ذلك بأنه ليست النفس صورة طبيعية للنفس مراحاً أو غيره بما خالف النفس في شهوراته وكثير من حركاته، ولما يحدث معتصم النفس ومعتصم الطبيعة عند الرقعة

وهذا يقرّب ممّا قاله الشيخ في الاشارات . « ان الحيوان متحرك لشئ عن مراحه اندي بمانعه كثيراً حال حركته من جهة حركته بل في عسره حركته » انتهى
وبأن القوى البدنية لا يريد على احساس . ولو كانت النفس من هذه الطبيعة ، لم يكن الانسان ذا فكر وعلم وروية ، بل ذا حواس فقط .

ويمكن ان يشير بذلك الى الدليل المشهور في تحركات النفس من . ان ادراك المعقول لا يكون الا من المحرّد . ومحركات لا يكون الا دافع محرّد
قوله . « من اجل ١٣٣ ذلك استظروا ان الامرار ١٣٤ »

يعنى ان الحرمان بما راوا . ان المعرفة والعقل لا ينشأ من الجسم ولا من القوى الحسائية وان ارجوع الى الداف في سقته واحوال في الداف في اليوم لا يكون من اقوى الدسة . اضلّوا الى اهل نفس اخرى عن النفس الدسة ، وعقل آخر اى قوّة عقسه ثلاث النفس السابعة . او فعل آخر مدبّر لهذه النفس . ولعلهم صبروا الى وجود النفس الثلاثة للامسان كما نقل سابقاً عن اكثر الحكماء افساها . ولم يصوبوا الى جامعة النفس لدرجات الثلاثة ، وان الفعل كلّه نفس . وانما السبعة الى الالة محض الاعمار لا الحقيقة

ثم قل : وان نفس اهل الحق . فلا يرى له نفس واحدة هو تلك النفس المحرّدة المسماه بالباطنة المدبرة للنفس المدبرة . طبيعياً سائياً حيوانياً اسائياً فهو واحدة (ب) هي ذاتها البسيطة وهي التي فاضت اطلاقه الامصيل ، انها انطالسيا اسدس بطرق

(الف) - بل اولى بان تكون محرّداً ، ومن هذه ناحية نعيم البرهان على انفس فوق لتحرّد
لنفس العاقلة

(ب) - نفس متعققة بهنك مستغنى بهنك وباحتاطي به حيد اس وحصول تعبد ار ناحيه
حرك و وحدت بلحاظ وجود جمعي صاحب درجات اس ، كالعالم الذي خلقه الله وجعل النفس

الإصابة، أى أنها صورة تعامية نوع آخر، وأن يكون غير المعنى الذى فهمه الحرثيون،
أعنى أنه ليست تمام كالمعنى الطبقى المعمول به أى ليس كالصور الطبيعية التى من
وجه معوله للمادة، وأن كانت تماماً كمادة، بل أنها هى أى النفس بناء أى فاعل لمادته
المادة، بأن يعيد البشر ما يسمونه شئونه من المنة والتسمية والحس والحركة والقوة
الفكرية، كل ذلك ليس من قبل النفس، بخلاف الصور الطبيعية، وبهذا المعنى قامت
الأصل : أنها انطالسيا وتمام البشر الطبقى الألى دى النفس وانفوه الفكرية. فتصير
أقول : حال هؤلاء الحرثيين منى ما فى أخبار أهل البيت «عليهم السلام» من أن
دوماً فيما مضى أنكروا البعث واليوم الآخر وأحوال المصير، فسخط الله عنهم الرؤيا
بعدم أحد من الأنبياء، عليهم السلام، فشأوا الرؤيا، أسوأ ما يشأه الأخرى وذلك
لأن حقيقة النفس ودرجاتها تتحقق عام الأخرى، ولذلك قد بعاني يوم القيامة : «أنا
سماكم (ألف) كما سسم أنفسكم» وديث تسمته لم يعرفوا أنفسهم ماداموا فى الدنيا
وباحتملة، فعلى عم السمس عم المدا والمعاد، «أعرف نفسك وأسان تعرف نفسك» أنى
هنا عم بيان المير الثالث بعون الله تعالى

→

مرآة به هماغلورى كة باعتبارى عقول ونفوس در طول وجود، اعتبارى واحديد، جود همه
در سلك وجودى واحد قرار دارند ومكثرتى باعتبار حدود خاصه زمره به بحباب وتحقق
حدود متعدد بعد عقول راجحة جهات سمته لازمه سركيش وعروض مكثرة ماهوى در مرتبة
ومظاهر وجود

مادة موى بعد ارضى درجات معنى وارد عالم به مشيوش و رايى عم عالم حواس ومعد
رمى درجات حوى، سان مبنود، لذا اهر مرتبة تى حدى و مى مصرع مبنود و اى عوس
سكاه در سلك وجود و حد كه نفس بطقه باشد قرر در ريد لأشتاد لعالى وحاطنه بالوى
و نازل وهر مرتبة آثار خاص دارد

(لف) - ولذلك بعون الله يوم القيامة على ما راعى السرى صلوات الله عليه ان الله يقول
لأنشقيه أنا سماكم كما سسم أنفسكم و بعد قال ستم الله عنهم انوم، لأن عروض انوم
لأسان امر طبعى ولكن نلظ انوم عليهم، لأن نوجه نفوسهم الى لشأ انفسه فتأمن -

تعلیقات بر هیمن رابع

قوله «عمری»^{١٣٥} حسنه وبه

وذلك لأن كس حس و جاء مسمًا يظهر من انفس في هذا الموضع ، وكن ما في النفس
العملية فهو اسماء بعض عليها من المعنى الذى هو سرها وبصيرته ، ويسرى من ذلك الى
أن ما في العقل من الأوار ، فهو اسماء من عساه مما فوجه يندى هو ، ورائد أثار العنسة
والحسية ومبدأ المبادئ ومنتهى العال

قوله ، «أحدهما ملازم الآخر»^{١٣٦} «وفى بعض السج ملازم الآخر ، أو ملازم للأخر»
والمراد واحد ذلك لأن الظاهر لا يكتفى إلا بالمتأخر الذى هو كونه ، ولكن ناض ظهور
وبعض ، وهذا هو الإيمان بعب رداء على من اعتقد أن علم الوجود هو بمحسوس فقط ،
وكن ما هو موجود فهو محسوس ، ولأنه لا يثبت بها سلام والحكماء اسماء أمروا ، سرشدوا
أساس الى الإيمان العيب ، شهدوا بذلك الى انه عام السبب واشتهر به ومن به التحقيق والأمر
قوله^{١٣٧} : «يشبهان حجرين ذوي قلوب»

وحده الشبيه بالحجر ، هو كونهما حيث يؤتون عباد فى انفسهم ومن دأبهما شيء
من الخيرات وانقصائهن وانحس واحدهما فى شىء فيهما لا محسوس من ظهور الأنوار
الالوهية ، والهيئ الأدي سحتى حدهما فى الخصال التى لهما ، كلاهما ستر كان
فى الجمود على القوة العنسية ببعض ، والهيئ الأدي ، لأنهما مكنون محالى ، أو أثار القدسية
ومرائى للصور الاسمائية واصفيتها ، إلا أن أحدهما فى كمال تقرة القربة من الظهور
بحيث تكدرت قائله يصىء ، ورائه بمسكه بأرض المبدأ ، والأخر ليس بشئ اجشاه
من يحاح مع تلك القبلية اندائية ، برود استعداد وبمحرزات وانتدلاب ، الى أن
يظهر فيه اثر من تلك الآثار ، ويور من هذه الأنوار ، وعشر عن الأول بالحق المهدم ، وهو

قوله «س»^{١٣٨} لأن الظاهر الخ على محرزات على معبد كثيرى ارمدين معرفت ارميناي اسلام اسما ،
غير ارمطافه تيمم كه ملاحظه منابك ارمطاف اهل بيته ، امير مؤمنان ، ومريدان او عهدهم اسلام ارمطاف
س

الذي من صفه قاسته بتلذام بسد وكيفه يمكن أن يتقن فيها كل ما يراد تصويره فيه لفرط قابليته وصفاء جوهره اللاتاني من دون أن يتحسّن من حال إلى حال، أو يثبت من شيء، أو يرمه حركة أو استعداد غير ثبوتية الخائبة، بخلاف الآخر هكذا يسعى إلى مهم

قوله: «وَأَسْمَاءُ فَصَّلَ ١٣٨» بـ «صداً معجمه»، أي فصّله أحد الحجرين ليس بالحجرية، لأنها لها سواء، بل هو دائماً به، «صناعة الحليّة» وصنع ذلك قوله ١٣٩: «وهذه الصورة التي أحدثتها الصناعة»

أراد أن يبيّن أن صوراً حسيّة في عالم الطبيعة، إنّما هي أثر لما في خيال الصانع وأتقوا لمحدّته التي تبدأ أسرياً وتفصيل، وهذه التي في الصانع أي قوّتها المحسّنة، إنّما هي أثر لما في الصناعة، أي «مواضعه» والشم الاحتمالي، فأصل الصور هي أسمى في النفس، وهي سرّ والضرر ممّا في الصانع في قوّته الحياثية، والتي من الطبيعة أملاً حياً، وأضعف ممّا في الصانع، وأصوره عقله لم يتحرّر من موضعها العقلي، فصارت في الحجر إحدى «الطبيعيّة»، من باني في الحجر صورة أخرى هي مثال ونسب ما في مواضع الصانع، والتي في الصانع مثال ما في القوّة العقليّة هذا من مراتب النفس ومن علمه في الوجود من أن كل ما في عالم الطبيعة فهو أثر وعلم لما في عالم النفس المسمّى عند بعض تعاليم المثل وأحوال المفصل، وكل ما في عالم النفس فهو مثال وشيخ لما في عالم العقل، وكل ما يمدد عن المادة كانت أحسن وأفضل، وكلّها مرتبة منها بغير شعورها ومن حسنها، وذلك أن مراتب المذكورة كمراتب متعادلة، يكون شغل الصورة من واحد إلى أخرى، وكلّها تعددت الحوامل فل حس الصورة وصنع صديقتها أي صانع في أن حاكم الصورة الأصلية، كما هو الواقع، فلا يكون صداقة حقّاً، بل من وجه

قوله: «وذلك أنّها ١٤٠» أن كانت صورة صانعته

هذا هو الذي سما من أرائعنا وفيه أولاً في الصناعة الظاهرة من البحارة والكتابة وغيرها، إنّما كانت تلك الصور الصناعية أثر لما في عقل الصانع بالترتيب الذي قلنا، وكذا الصورة التي من الطبيعة إنّما كانت أيضاً خاصّة من أصوره العقليّة بارله في المراتب

→

صديقه كبرى روحاني بما انقلبه أراد أن يبين أن أعلامه عصور من هذه الدنيا

المتحادية ، والصناعة أشأ تأخذ من الطبيعة ، والطبيعة مثال لما في العقل ، والصورة المعمولة في الصناعة مأخوذة من علم الصانع ، فكل متأخر أصعب من المتقدم ، فالعقيدة أفضل من الطبيعة ، وهي أفضل مما في علم الصانع : حيث أخذ جميع الصناعات من علم الطبيعة ، وما في علم الصانع أفضل من الصورة المصنوعة من الحديد والخشب وغيرها مثلاً

قوله : «ويقول : إن الصناعة^{١٤١} إذا أرادت »

يريد أن يبين أن الصناعة وإن أخذت من الطبيعة ، لكن للطبيعة ظاهر وباطن ، فكلم جهدت الصناعة أن تنظر إلى باطن الطبيعة وأعضائها والكمالات التي احتجّت فيه ، فهو أحسن وأفضل ، بل ربما كان الشيء الذي يريد الصناعة أن تأخذ رسمه ومثاله ، وجهدته الصناعة عمّا كان يسعى عليه ذلك الشيء سابقاً أو لاحقاً ، فيتمّ الصناعة بقصده ويجعله حلاً على بحر ما يسمى وذلك لما جعل الله تعالى في الصناعة أي في عقل الصانع من حسن هذا الشيء وحملاته العائق ، فيظهر الصناعة بما في عقله من حسن هذا الشيء وحملاته ، وإن كان وجود ذلك الشيء بحسب الظاهر يمكن عمله ، وسأني تحقيق ذلك في ذكر العروة الفاضلة القبيح الظاهر . فتبصر .

ثمّ رجع في سائر المقادير الأولى ، وهو أن ينظر الصانع إلى باطن الطبيعة والكمالات المحتجّة ، وحكى في ذلك صفة - مدارس - الصانع ممّا صنع هيكل المشتري ، ترقى وصعد من المحسوس إلى ما كوت الطبيعة ، فصور المشتري بحيث لو فرض أن المشتري أراد أن يتصور كمالاته وقصائده وما يترتب عليه من إحسن وإسعاد ، فكان بهذه الصورة قوله : «وبحق^{١٤٢} ذاكرين »

يريد أن يبين ظهور الحس والهاء واعتدال الكمالات في علم الطبيعة ، بحيث يصير العقل تائهة حائرة ، ويضطرب بها نار الحروب من أيوسانيين وغيرهم ما بقي الرمان وظهور الحس في محتايه من نوع الأنساب في الآتي وغيرها ، حتى أصبحوا ذات لمن تأملها ، فسبحان من حصل ما أحسنه وما يشاهد في هذه الأزمّة وما يحكى في السوانف من حكايات «سلامين وأمال» و«يلى ومخون» و«حسرو وشبرين» و«عذرا و أامق» وغير ذلك ممّا هو مشهور ويستهي إلى أن يظهر العنن والخصومات ، وتشعل نيرة العداوة من الحسن الذي يظهر في أمر أدائشتر ، وأشأ هو دره من تلك الأنوار انعقيدة ، وليس ذلك إلا الساليف ، والتخطيط وبأسس الأحرار ، بحيث أن لكل جزء حقيقة عفيفة ، وكمالات

مديسة . وإشارة روحانية ، وكذا جمال الروحانيين وحسبهم حيث أرادوا أن يتراىء
 لأحد كل ذلك أنما هو اثر لما هو فوقه من اعوان . لما قلنا أن كل ما في الطبيعة مانعاً
 هو اثر ومثال لما في عام فوقها ، فصورة المصنوعة والصورة الطبيعية وإن كانت حسنة ،
 لكنها محفوفة بالغ عواشي وكدورات وغصانات من قبل العواد ، فكيف يحسن الصورة
 التي تقدس عن الهيولي ، وهي التي في العواغل اعاليه ، فما احسنها وما انبهاها وهي
 العنوي المعوي

هر كس ارعشق كوحى ، سبه چاك
 سده چاك آلودتسان محبور كد
 آن كنوح از حسن گشته حرمهاك
 صاف اگر باشد بدانم چسبون كد
 قوله : « واندین ١٤٣ » على ذلك «

أي عسى أن الحس والجمال كما ليس من قبل عدم الذي هو المادة ، تقر به الحاملة
 بحس ، ولا المادة مطلقاً . ولا احثه أيضاً . بل هي معنى يقين من المبدأ في محل
 قانس ، لذلك يحدث اثر من آثار ما في العالم الذي فوقه ، فذلك الحس من قبل ذات الصورة
 حيث كانت مثلاً لما في اعان الأعلى وذكر وحس
 الأول ، أن كبر احثه وصعورها اذا كانت محللاً للصورة الواحدة ومظهراً بحس
 واحمال ، لا تعوت في نفس النفس الى ذلك ولو كانت من جهة احثه لكاتب كلما عطمت
 كانت احسن ، والنظر اليها اكثر ما ميل .

واشئ ، أن الحس واحمال أنما سال من جهة النصر ، وانصر لا سال احثه ،
 فاحس واحمال أنما هو الصورة ، وذلك ظهر
 مقوله : « ان اشئ » مدام خارجاً من ، مما يراه «

بدن على أن الانصار ليس من يمي الصورة الحارجه الى المدرك ، وذلك ظاهر ، ولا بان
 يطبع من صورته في اطرطونه الحديته التي شبه البرود احمد ، كما يطبع في المرأة ،
 لأنه يستلزم أن يكون المرئي ذلك الشح دوراً بصورة الحارجه والإعذار بالعلم لا يحدي
 نفعاً ، لأن الكلام فيه أيضاً كما فيما نحن فيه ، ومديسة في غير هذه الطور حقيقة ذلك ،
 فهو كما قال : وادا صبر اشئ فيا ، رأياه وعرفه ، فلان أن يطر في صيرورة ذلك
 الشيء في المذار من طريق النصر ، كما هو صريح قول اوسطوها ومن المصمغ انتقل
 المصطعات ، ولا معنى لادراك الشح المماثل ، إذ من المديهي أن الانصار أنما هو للنفس

صورة الشیء الخارجی ، لا الشیء ، واد لیس هناك دخول شیء ولا خروج شیء فی العین ، ولا من العین ، ویرایس ان فی حائیه الانصار حدث امر لم یکن قد ، فحکم شیخ الاشراق بأنه یقع لعین علم اشراقی حصوری علی المصیر ، فتدركه العین مشاهدة حلقة عند مقداره المستعار ، عصب المصیر الذي منه رصونه صقیبه مع وجود شرائط وارتفاع الفواعل . وذهب الاسناد صدرا جئاتس ، ان الانصار ما شاء صورة مماثلة للمصیر بقدره الله من عالم الینکوب العسای محررة عن المدد الخارجی حصره عبد العین المذركة قائمة بها قیام الفعل بفعله ، بل الادوات مطلقا عنده اشیا یحصل من بعض من الواهب صورة اخرى بوریة ادراکیة یحصل بها الادراک واشعور ، فهي احاسه بالفعل والمحموسة بالفعل ، كما فی العین والمعمول . واما وجود صورة فی مادة فلا حر ولا محسوس اقول . ونقرب من قول ارسطو هناك حیث قال ، « ولا یجمع کرا حاسة صورته ان تحصل اما من تلقاء اصبریا ، ولا صمرا حاسة ، وذلك ان الصورة اذا حذبت البصر ، حدثت الصورة التي صارت فيه وصغرها » انتهى .

و فی بعض النسخ جاءت ان العین بالهمزة ، وكأنه تصحیف . وکن مباد علی الانطباع اظهر ، حیث قل حدثت فی البصر اللهم الا ان یقال لاشک فی انطباع الحیدرکة بالصورة ، لکن هل هی ما ط الانصار ام لا ؟ فذلك محل نظر

وقد عرفت طريقة امر الحق فی ذلك فی سوانح الکلمات

قوله : « و یقول »^{۱۴۵} ان افعال »

یرید ان یبین ان الفعل صوره عن انوار ما فی باطن افعال من الحس وان تقع وعبر ذلك ، وهذا هو المراد بما فی الترتیب الاعمالي « کل یعمل علی شئکته » فقسّم افعال علی ثلاثة ، واما کان احس والریة والحمل الظاهری الذي ذکر بدأ منها فی سایر الاکوان من اثر الطبيعة ، فلا یرب ان^{۱۴۶} ذلك فی الطبيعة احس وافصل وانهی واحمل ، لکن لیس یقدر کل احد ان یظفر الی باطن الشیء ، فحمدوا علی الظاهر ، ولم یطلبوا الباطن والسرائر ، فلو حرصوا علی رؤیة الباطن ، لرصدوا الخارج الظاهر ، وعدوه حقیراً من اعجاب منه . قال المولوی :

تو نفس تشنه را چه دانی	بو نفس صورت حال را چه دانی
تو نامی کرده ای اسن را و آن را	از این نگذشته ای آن را چه دانی

قوله^{١٤٦}: «وادلل على أن باطن الشيء أحسن وأفضل من خارجه الحركة» المراد بالحركة هنا الطلب والشروع الباطني لوجود الشيء، فاشأ يدو، أي يظهر انشوق أولاً من باطن لطلب ما رأى في الظاهر من الشيء المتصل إلى باطنه، فيمتد من الباطن وينتهي إلى الباطن أيضاً، مثل أن رأى مربكاً معاً يرى صورته ومثاله الظاهر، فيترك الباطن في الصورة الظاهرة، وسحرك لطلب معرفة المصور الذي هو باطن الصورة، إذا الصورة اثر لما في باطن المصور، فاحرك لطلب هو المصور. وأما الصورة الظاهرة فليست هي المحركة، بل السبب الباعث عليه. لأن الباطن لا تقع تحته الإحصار حتى يكون هو أو واسطه، لكن بعد رؤية الظاهر يصير الباطن محمكاً ومهيئاً طلب، فالحركة انشأ يظهر من الباطن وينتهي إلى الباطن الذي هو الطبيعة، فحيث كانت الحركة فهناك الطبيعة، وحيث كانت الطبيعة فهناك الفعل الشريف، وحيث كان الفعل الشريف، فهناك أصل الحسن واحتمال، ومن ترقى بهذا أمرك إلى ما فوق الطبيعة ومنه أي ما هو أعلى منه، رأى، ما لا عين رأت، ولا أد سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

قوله: «ونقول إننا قد^{١٤٧} تجد...».

عرضه أن ظهور الحسن لا يخص في الاحكام، بل يكون في الاعراض خصوصاً في التعليميات واصور اني بعضها الرجل المروي على اسم القاعن من الترويق وهو اسحبين واشريس في السيماء والسنكل والكلام والحركات واسكبات - ومن الصور الحسنة من الكمالات المحمودة والصدات اسمائيه في امرء الصبح من الحلم والوقار وسلامة النفس وغير ذلك.

قوله: «فإنك^{١٤٨} ربما رأيت امرء ثيماً».

دليل على ما قلنا من أن الحسن قد ظهر في نفسه ظهوراً تاماً، مع كون طهره قبيحاً مشوهاً، فإن الشيخ الرئيس في تعبيه على هذا المعام: «أورد ضرباً من اقريب للحسن الباطن يس على سس انباس، بل على سسل المشاهدة التي ليس يتيسر كل لها، بل انما يتيسر لها صاحبها نفس يقا له هذا العالم المسحبل وحساسة ملع شهواته والإعراض عن العصب والطمع، وعبر ذلك وإن جميع ذلك دون الذي يستحق الإعتكاف عليه، فإذا ركى نفسه، وطرح عنها هذه الأعشبة وراعيها وهندها، أعدها لقبول الفيض المعوي، فرأى أول شيء حسن نفسه في مرتبتها واعتلائها وعامها عملاً بعد غيرها،

وصار إليها من الله تعالى نور بصرها من كل شيء وحسنٌ عندها كل شيء حسن، فانتبهج واقتبط وعرف عند نفسه وعلا ورحم ذو وهبة الملكوت المردودين في لانس المشاعرين عليه بتيانهم في ذلك التحط، اد صبروا الى النوار، وصن عنهم ما كانوا يطوبون. ورحبهم من حيث هم محفوفون بكل عم وحسوف وحسد وهم ورعه وشعل في شعل، وذلك بهجة وسور ناس من عدائه توسط العمل. سن يهدي اياه فكر واعباس الا من حجة الاثار. واما من حجة خاص ماهية وكفة، فاسم يدل عليه شهادة الا من استعداد لها بصحة مراح البدن، كما ان من لم يثق الخلو فصدى انه يبدد بصر من انقياس والشهادة، ولا يال خاصية الاستداده الا بالطمع ان كان مسعداً بصحة مراح البدن. فان كان هالك آفة به بلدتها ايضا. ووجدت المعاهدة محدمة لها كان وقع به الصديق السالف انتهى

قوله^{١٤٩} «وأنما يحسن الحق هو الكس في باطن الشيء».

لما بين ظهور الحسن في طواهر الاحرام وعبرها. ويرى من ذلك اني حسن النفس في كمالاته وصعدته الحسنة. وقد سبق ان اظهر عوار احاس، وان ذلك اثر من آثار احسن اساطير. اراد انوصه والتر عيب لظب الانوار اسطه والوق اني الحسن والحسان والهاء في الامور المكونية لان ما في اساطير انما سيد وهدت بخلاف ما هناك «ما عندكم بعد وما عدله ما» لكن اكثر الناس حمدوا على اظهار، وام بطسوا ما فوق اسحواس. من انكروا الا اقبل مع سب لهم العناء. واكسوا بانوار اهدانه، وماذهم الموق الى انحص عن دقيق الامور. واسوص في اخبار الشور، فبشترهم ربهم سرور فوق سرور، وهم الذين ارادهم ارسطو في محاضرات هذا الكتاب. واطهار اسرار اسدا وانما آب فهو كما قبلنا مسعة خاصة يحتاج فهمها الى نظر ناية والله اعلم

قوله^{١٥٠} : «انما يجد في الاجسام صورا حسنة»

كانه نتيجة لما سلف من الاقوال بكيدا او تشبها للطريق الموصل الى حسن الباطن الذي في النفس من تصفه اساطير وتهذيب الاخلاق وتحية من مدام العقائد ومساوي الاخلاق وتحية بالاعمال الشرعية المأمورية واصفات ان محمودة اشبه بذلك بالامور انسانية، فيستعد لان يعرض عليه من النور الاول ما سطر بها الانوار وانحسن واسماء الكائنة في النفس ومنها الى امرته اعقته ومشاهدده جمال احق واسور والهاء المطلق وانحسن العائق والجمال الذي فوق كل حسن وجمال ومبدأ كل بهاء وكمال، كما قبل :

وكل الى ذلك الجمال يشير .

قوله^{١٥١} : « والنور الاول ... » .

قال الشيخ الرئيس : « نَحْنُ اِشَارُ اِلَى النُّورِ الْاَوَّلِ اَنْقَى سَجْحٍ عَلَى الْغُيُوسِ الرُّكْبَةِ مِنْ نَوْرِ الْحَقِّ ، قَالِ اِنْ اَسْوَرِ الْحَقِّ الْاَوَّلِ حَلَّتْ عَظَمَتُهُ بِسِ بَوْرًا عَلَى اَنَّهُ نَوْرٌ فِي شَيْءٍ ، فَيَصِلُ اِلَى مَا يَصِلُ اِلَيْهِ ذَلِكَ اَنْشَاءً ، وَيَكُونُ وَصُولُ ذَلِكَ اَنْشَاءً ، وَسَبَبُ وَصُولِهِ ، وَابْصَاءُ لَيْسَ هُوَ بَوْرًا بَصْفَةً مِنْ صِفَاتِهِ حَتَّى يَكُونَ هُوَ شَيْءٌ لَيْسَ لَهُ النُّورُ فِي هَوِيَّتِهِ ، بَلْ فِي شَيْءٍ مِنْ صِفَاتِهِ ، مِنْ هَوِيَّتِهِ نَوْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ هَوِيَّتُهُ ، وَذَلِكَ اِنْ اَنْشَاءً مِنْ حَيْثُ هُوَ وَاجِبٌ اَوْ جُودٌ هُوَ ذَاتُ الْحَقِّ الْاَوَّلِ ، وَهُوَ الْحَمَالُ وَالْكَامِلُ ، وَالرَّتَبَةُ وَالْعَدَدُ عَنِ الْمَحَافِظَةِ لِلْعَادَةِ وَالْعَدَمِ وَمَا بِالْقُوَّةِ وَمَا يَسْمَحُ بِهِ وَجُودُ الشَّيْءِ وَيَسْرُلُ وَيَسْلُ ، وَادَا كَانَ اَنْشَاءً بَوْرًا بَدَانَهُ لَيْسَ لِعَبْرِهِ ، حَازَانُ يَصِلُ اِلَى كُلِّ شَيْءٍ مِنْ طَرِيقِ كُلِّ شَيْءٍ ، دَنَّهُ سَاطِعٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ، سَارِعُهُ اِي كُلِّ شَيْءٍ ، لَكِنْ هَوَاتُ الْاَشْيَاءِ يَقْضِي بَرِيئًا خَاصًّا فِي السَّلِّ لَا سَبَبَ هَوِيَّتِهِ وَاحْتِجَاجِهَا فَهُوَ الْمُتَجَلَّى بِكُلِّ شَيْءٍ » اَنْتَهَى كَلَامُهُ .

اقول : في قول المترجم : لانه ليس فيه صفة انه ، اشارة الى ما هو المراد من عند اهل المعرفة الايمانية من انه ليس في مرتبة اهورية المحضة اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت ، وانه كلما يفعل فعلا ، كمن ذلك مظهر اصفة من صفاته ، لا انه فعل بثلث الصفة اشي من ذاته . ذاته تعالى على بذاته عما سواه مطلقا .
قوله^{١٥٢} : « فلذلك صار فاعلا أولا ... » .

يشير الى ان المبدأ الاول هو الواحد الموسط الذي ليس فيه كثرة لا في ذاته ولا في جهة وحيثيته ولا توجه من اوجوده ، وكذلك يسعى ان يكون ، والا لم يكن أولا ، وذلك ايضا يس بوليته قائمه به ، بل اوابه نفسه ، كما ان فاعليته نفس هويته .
قوله : « واما المعدل الاول » .

قال الشيخ الرئيس . « اِنْ كَانَتْ فَاعِلِيَّتُهُ لَا يَفَاتُهُ بِسِ بَصْفَةٍ فِيهِ ، لَيْسَ مَبْدُؤُهُ مِنْ ذَاتِهِ ، عَلَى اَنْ يَكُونَ اَصْفَةً لَزِمَتْ لِدَاتِهِ مِنْ ذَاتِهَا ، وَكَانَ مَا يَلْزَمُ عَنْ ذَاتِهِ سَبَبُ تِلْكَ اَصْفَةٍ يَكُونُ مَبْدُؤُهَا الْاَوَّلُ ، فَاِنَّهُ لَا يَتَعَبَّرُ بِتِلْكَ اَصْفَةٍ لَكَانَتْ اَصْفَةً اَلَّتِي لَهُ الشَّيْءُ بِهَا يَفْعَلُ لَيْسَ مِنْ ذَاتِهِ ، بَلْ مِنْ غَيْرِهِ ، فَصَارَتْ فَاعِلِيَّتُهُ مِنْ غَيْرِهِ ، فَمَا يَكُنِي فَاعِلِيَّةُ الْاَوَّلِ .

ونقول : ان المبدأ الاول عثرت قدرته ، اما ان لا يكون له صفة الله ، بل يكون ذاتا محتردة عن صفات ان امكن ذلك ، واما ان يكون صفة معلولة لذاته تابعة له لازمة ، فان

كثيراً من انصافات ينسج الدواب . مثل الأمر الداني للأساس الذي من هويته ذاته تنبع
أنه ممكن وأنه كذلك من الحواص والاعراض اللازمة التي ليست مقبومة به بل بدعه
لوجوده معومه بوجوده ، وأنه حصل الأول صفة بسبب حصوله لذاته عنها فاعليه ، وحول
الوجود وإنما هو لذاته فعال وان كانت له صفة فهي واحدة بوجوب ذاته وهذه هي المعنوية
وإذا كان فيها التوراة اشترطه على اقوال بل قد مدوّه الأول يكون ذاته لا يتأصفت
ان كانت انتهى

اقول . هذا كلام لا يحسن من سجع ولا شوس . ولعل عريضة ان سبيل امتناع هي
انصاف ، بل يدعي أنها لو ازم ذاته (الف بطريق المعنوية . كما صرح بدت في بعض
كـه حيث قد ان كانت الصفات عارضة لذاته فعلى وجود تلك الصفات امر عن سبب
من خارج يكون واحداً بوجوده مثلاً له . ولا يصح ان يكون واحداً بالوجود مثلاً لشيء ،
فان القول بما فيه معنى انقود . وأما ان يكون شيئاً هو ارض بوجد فيه عن ذاته ، فيكون ادس
مثلاً لما هو عين ، اللهم الا ان يكون الصفت والممارس بوارم ذاته ، فإنه حينئذ لا يكون
ذاته موضوعه لتلك الصفات لاشهاد بوجوده فيه ، بل لاشهاد عنه . وعرف بين ان يوصف جسم
بأنه انصاف لاساس بوجد فيه من خارج . وس ان يوصف بأنه انصاف . لان الاساس
من لوازمه ، وإذا أخذت جميعه الأول على هذا الوجه ، وبوارمه على هذا الوجه ، استمر
هذا المعنى فيه ، وهو ان لا كثره فيه ، وليس هناك فاس وفصل . بل من حيث هو فعل
وفاعل ، وهذا الحكم مطرد في جميع الصائت . فان جماعها هي أنها بآرم عنها اسوارم ،
ومن دواتها تلك اسوارم على أنها من حيث هي فاعلة فعلية ، فان السبب عنه وفه شيء
واحد . انتهى كلامه ملخصاً .

وقد نعت الاعلام المتأخرين رداً علىه ، ان احباب الفاعل لشيء متقدم على قنونه ،
هو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجود فاعلاً لشيء ومثلاً له ،

(الف) - وعلم ان الرئيس لا يقول بريانة جميع الصفات من لبعوت الكلمة لاصح الصفاة
ومفهرت الأسماء ، لان جميع لبعوات بدائيه مجعده مع ادوات ومن حملتها لعلم لداني . وما هو
من لوازم ذاته عباره عن صور الأشياء التي تكون مثلاً بصور لأشياء من دونه وقد اطلق عليه لعلم
الداني وبرناميج لكثرة التي صدرت عنه فعلى بالترتيب على سبيل لأشرف ولاشرف وأما ما نقل
في هذه الصفحة والظاهر أنه ليس اثر الرئيس قطعاً .

لکن فیہ سبعل و اقول چہتار ، چہہ ہما ہم چہہ و بعضہ ، وجہۃ احرى ستحقہ و معین
حصولہ فیہ اسہی

والمحب من بعض الأسانيد كيف ادعى ذلك من اشجج واسحبه وفرق من القول
بمعنى الانفعال ، وهو ان (هـ) بمعنى الانصاف و (ح) الانصاف الا اخلو بداهة عن اي شيء
واركن في بعض الملاحظات المعينة لمصاحبه نفس الامر وكفى بذلك شاعه مع قطع النظر
عن بروج المحلات الاخر

قوله: «فالحق الحقيق (ب) بالتصديق»^٥

الاسماء واسمها الحاصل عن شئ، فكثيره مطلقا هو ان يسمي للصفات الواردة في
وجه من الوجوه او جهة من الجهات، سمي الي حصره ايهوثة، والا يسمي اولاً، اذا اولية
التعريفه اسمائى، وواحد اخصى كما هو المقرر في شرح الاسماء المصطفوى والمصرح
به في كلام هؤلاء الافاضل الاقدمين، وادعه ابن اعرابه واولاده وبكشف الصحيح وان
كل ما هو من الصفات والكمالات فاسمها هي (ح) بعد ابدان، ويسمى عند بعضهم بالمرسمة

(الف) قبول بمعنی انکشاف استعاراً بر حق نہیں ہند کہ فی لو ر م نہایت و ان عدم
لصور غیر مجعولہ الا مجعولہ نہ کہ ہوا الامر بر افعال اسے علی مشرب ہری
کلتما قبل و يقال فی الاعمال ، يقال فسی لمور لم رسمہ الا لا مد باحق وجوہ حق اول
غیر مجعولہ سب و معینی جب میں صور ہر کہ لازمائی غیر صفات اود حق سب غیر مجعولہ
سب الا مجعولہ نہ کہ لمعدہ الاحدیہ کما قبل فی (اعمال و الاستعدادات) (الزمرۃ لها) ناحیہ
حتماع قبول و فعل چوں در بسط قیام فہ و عہ واحد سب شکالی بہم میرسد اشکال فقط
سب کہ حق چوں عس خارج و باحق و بالجملة وجود صرف است صور بھی بنابر ارساب
ہیت نہایت و این صور ناچار لو ر خارج و وجود حقد و معنی علم جو حق اشیا سب نہ صور
کلی دہی عر جی ، صفت وجودات قیام صدور انکسر علی الوجود عدم وجود الانکشاف التخصیص
و علم عنائی نہر مشہد و موطن ذار

(ب) - فاضل الحقیق بالمصدیق و کلام ملاصدرا به و نه بعضی لایماید است که میرداماد باشد، چون میرمصلح درصدد دفع اعتراضات برقول صورتی مرتبه در آمده و تکلمات شیخ در تعلیقات استنباط نموده است و اثبات کرده است که شیخ خود کاملاً متوجه کلیه اشکالات که شیخ اشراق و خواجeh و دیگران نموده اند بوده است.

(ج) هذا من إحدى الموارد التي ^{٤٦} فيه لمعنى وبعد عن الحق والمكر صريحاً الصمت

الواحدية . فما روي : «أنه علم كنه وقدره كنه» ما قيل . «انه لا تد في الوجود من صم بالذات وقدره بالذات وحياء بالذات» فذلك لما كانت ذاته مستجمع جميع القصاص والحيات نفس ذاته البسيطة . وهو مبدأ كل شئ وقصبة . فنه بحسب كل ذلك محمولات كثيرة وصفات الهيئة معارف المعاني مع اتحادها . بالذات المأخوذة مع كل منها اسم ، ونفس المحمول العقل صفة ، وكلها ذات في مرتبة الألوهية أنى (انف) هي مقام جميع الوجود والحقايق ، فهي في تلك المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات ، كما أن الكلى موجودة لا بوجوده سبحانه ، ولا يلزم تواتر المعدوم ، ولا أقول بالأعيان الثابتة وليست موجودة بانفسها ولا معلولة ولا عارضة ولا قائمة به تعالى ، فهي باعتبار نفسها لا شيء محض أولاً وأبداً ، فذلك صار فاعلاً أولاً ، أى كونه محض الموه بالذات البسيطة من دون اعتبار جهة أو خصوصية أو مناسبة ، عر عن ذلك كنه مولد : «فعل الشيء بعير صفة» وهذا هو الذى يصطاح عليه بأنه فاعل بذاته وبالذات . فمن هذا الوجه أى كونه فاعلاً بالهوية المحضة ، صار فاعلاً أولاً ، فصار فاعل المحس الذى هو العقل بالفعل الذى هو عقل دائماً ، وهو احوهر الواحد اسسط المقدس عن جهات القوة والنقص المتشبه عن شوب الكثرة وعن محافظة المادة مع كونه بوحده وبساطته كل الأشياء ، ومجمع رجوه المحس والحما والهاء والكمال ، حتى كانه المحس والحمل ، وأر كل مادونه فهو اثر ورشح وقص وأمرح من هذا المحس ، فمن كان نفعه بجهة غير ذاته ، فليس بفاعل أول ، إذ التركيب باى وجه كان يشعر بالانسيبة ، فلا يلبس بالاولية . ولهذا المطلوب بيانات اخرى ليس هناك محل ذكرها .

قوله : «و نحن^{١٥٤} ممثلون ..»

أراد انتمثيل الحسن والحمل اصادر أولاً ، واعتذر من التمثيل بالمحسوسات لا يعنى بحكاية الشيء الثابت المقدس عن الاكوار ، فيسمى ان يوجد التمثيل بالروحانيات التى

→

الكمالية في موطن الذات . عرق است بين آمله كوثيم ذات جود مطلق يعين سدر ، در آن اعتبار صفت وموصوف بمشود . وايكه كوثيم ذات خالى ارضيات در ذاتى كه صفت كماله بير نزع صة ذات يعين دارند . وقد ذكر ما قرره في هذه التعلقة في بعض مستوراته

(انف) - ولأحدان يقول اذا كانت لمرة الألوهة مقدم جميع جميع لصفات الكمالية ، جراً مقام ذات ، مقام خلوة ارضيات كمالية است .

هي اقرب الي من وجهه وان كان بعد من اكثر المقول والادها

قوله^{١٥٥}: «غير انك ان القى الذهب»

اللقى بالقاء على صيغة امحزون ، وقوله: وشاحاً ثلثين المعجمة والموحدة، عطف
تفسيرى بمعنى ، وفي بعض النسخ بالواو والسين واحياء المعجمة ، بمعنى : ابدس
وقوله^{١٥٦} «مشوباً» على الاول مفعول للقى ، وعلى الثاني يكون وشاحاً مفعولاً لثاني
والمعنى واتسح بمعنى : ان اذهب الذي يُمَثَّل به لو وحد وشاحاً مشوباً بمعنى الاحسام
الذات الكثرة ، يمكن تعينه بالعمل ، بان يذاب ويست

واما بان يقال ان الذهب الحبيد هو الذي ليس بهن هذا الجسم ، وانما عشيته
الكدوران ابحار حبه من احتلال الاحسام الكثيرة

قوله «وذلك»^{١٥٧} ، لانه ماخذ المثال من العقل انقى الصافي

حسن ارواحيات واحسن الاحمال اسدى بها مثلاً وشها لحسن العقل والجمال
والهاء الذي فيه ، فيسمى ان يكون هذه بعد مرسة العقل وفوق الطبيعة ، وبير ذلك الا
معاد اسف الذي هو اعلم المتوسط وعلم امثال ، بل عالم المثال الاعلاطوية عند بعض
فروحيات ، عبارة عن النفوس المجردة والارواح السورية التي هي الكلمات الفواعل
باصطلاح صاحب الكتاب كما سيحي ، وهي المدرجات بمراتب في الارض واسماوات ، وهي
اصناف كما سيصريح به فمعناها تنوع بالحكم كما سبقت بذلك

قوله : «يشاق»^{١٥٨} الشق اليها «لا لانهما اجساماً ، لكن بانها انوار صافية
هيبة كما يشاق النظر الى المرء العاقل اشرف لا من احسن حسن جسمه بل من احل
عقله وما اكتسب من حواهر المقولات وارتاس حتى جعل نفسه كالمرآة المحلولة المحاذية
شطر الحق والانوار الالهية

وقوله^{١٥٩} : «وهو ان يعبر فتصير اليها ... والناظر يشاق»^{١٦٠} الخ .

اشارة الى الشوق الى رؤية الروحانيات هو ان يعبر بمر عقله انها وما بعض منها
في اعان من الحسن والبهاء والظافة المحكم في تدبير الاشياء فتصير اليها ، اي ادامة
النظر وانعكس في حسناتها وبها ان يعبر بالنظر المشاق الى عالمها كانه يكون
مها ومن جعلها ، كما فان امولوى في اعظم المشوى :

بو قيامت شو قيامت را بهي دلت هر چيز را شرطت اين

ثم يس كور حسن الروحانيين فانما حدث انهم دائم العقل لأوار الالهية لا يعترفون

عن ذلك لكونهم مستقرين في مشاهدة ما فوقهم من الأنوار ورفضوا عن ذواتهم الخواطر
المانعة عن المشاهدة واحتشدوا على أدامه أنظر إلى ما هناك واستعصبة المفوضات العيية
وأعاصها على ما نحتها من الحق في الكبرياء، فكأنهم ممسكة نوراً وسروراً وحساً وبهاءً
من فيض نور الأنوار وفوا عن نفوسهم حيث لا يشعلهم حال عن حال وبذلك عرفوا
الأنوار الشريفة العائصة عن العالم الإلهي، وأنشدوا بها أحل التداد وهذه الأنوار العقيمة
التي لا يعرفها ولا يصورها إلا العقل الخالص، وهم قد جهلوا إلى أن حصوا عقولهم
وقصروا نظرهم إلى تلك الأوار. حيث عرفوا من أي موطن جاءت ومن أي مرتبة نزلت،
فصاروا بعد العقل مظاهر تلك الأنوار الإلهية ومحالي لتلك أجواهر العقلية، فمن قدر أن
ينظر إلى هؤلاء الروحانيات والحس والجمال أسدى ظهر فيها من حسر من جعلتها
بأربصات الشرعة التاموسية والمجاهدات العقلية، يمكن له أن يسطر أي أحسن
والجمال العقلي أسدى هو فوق كل حس وحمل من أصل كل ذلك وحقيقته وروحه
قوله^{١٦٦}: «والروحانيون أصناف»

قال الشيخ أرشمس: «ترك أصناف الذي عقته وعمرته وهو العقول والنفس، وذكر
الصنف الذي هو كائنوس في العقول والنفس الزكية، في العقل بأمس معش بماهيه
كل موحود، وأنه ليس الأمر على ما يقولونه أنه ثمرة هناك ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث
يكون أجزاء الذات، بل هي لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض في عالم العقول على ما فصل
في أحكامه المشرقة خاصة، هذا كان كذلك، في عالم المحسوس معش في العالم
المعقول، كما يصرف من روحانيات تلك النقوش المحرزة عن إعادة الجسمانيات، والعرف
يسها وبين نقوش العالم الجسماني، أن نفوس العالم المحسوس رتبة وقصبة وشرف
للذوات المادية التي نقوش لها هناك، فإن نقوش المعاني التي للعالم المحسوس ليست
برينة للذات التي يبرمها تلك النقوش العقلية التي يبرمها من حيث بعض ذاتها، إلا أن
يكون نقوش لماهية أعلى، فيكون رتبة وحلالة لماهية أساهيه، تحس هوثة الحق الأول،
وأنها بإلها ذات العقل، وكذا صورة العقل إذا كانت النفس من حيث هي صورة العقل،
فهاك صورة السماء والعالم وصورة ما في السماء والعالم يوع أعلى وأشرف، فإذا اطعم
مادة العالم الجسماني شرف بها، إلا أنها لا بإلها كما هي بل كما يمكن بها وكما يصير به
حرورية ملايسة للفراشي وتلك الصورة التي في عالم العقل ليست تنعيم وتنفرد ويقوم
كل منها بمعزل من الآخر، كما أنك ترى الشمس في العالم الجسماني بمعزل عن القمر،

وزيداً عن عمرو، بل كلها معا ، وكل منها في كل الآخر، ولو خارا ان يكون لكل واحد منها هالك قسمة ، فلا شئونه الا بالمعنى فقط ، واما هذه الاحسام ، فهي متبادلة في المعنى وهي غير المعنى اذا كانت احساماً ، فاما اذا لم تكن احساماً فرحما كن الكثير منها معا كاللون والرائحة في الماحه فهذا ربما اشار الى تفهيم شئ مع هالك مع لا يابن الا بالمعنى وتلك لا ماعرفه فيها ولا محتانه وهي بعده عن مافره بحرى بين غير الاحسام من الصورة المصده والمسافيه الى لايجوز احصاها في ذات واحدة، بل صور المضادات والمقتضيات هالك متساعمة متساعده لا كما ان كل واحد لله محامع بآخر وبحيث يصلح ان يجامع الآخر ويكون معه بروحانيته انتهى كلامه رفع في الحاد مقامه

ولا يحق منه من عدم الوصول الى غير المرحم ، فله حسب ان العالم المعنوي معوش منه صور الجسميات على ان الاصل فيه العالم الحسماني ، وانما العالم المعنى انتفش واطلع فيه من حيث كور العقل من شأه ان عقل كل شئ وعرفه اعراب الآخر عن ما حسبه ، ومن ذلك الحسماني ولا الصور ما يعرف عليه حق ولا هو مقصود صاحب الكتاب ، وانما الحق ان كل ما في العالم المعنى فاشما هو الاصل واحقيقه ، وان الحسن والهاء وانجمل هو اندي هاءه وان ما في الحسماني فهو اثر وسبح ومثل ما هالكه وان تلك الخواهر اعقلية كلما شترن في مرتبة من اعراب ، فله حسبها وبهاؤه ، اني ان ينهي الى الماده ، فعشها العراشي اجادته بحيث لم يغير ذلك الحسن واحتمال الا للامل من القليل ، ولذلك احاد النظر اني الباص والمنكوب والهيؤ للاحراط في ملك الروحانيين اندير ساكوا العالم الأوسط يستعد السالك ليلظر الى العالم المعنى والصقع الربوبي الى مافوق ذلك من انحوط اني اسحت الاشياء منه وهو الممع واحسدر لكل شئ كما قيل بالقارسي :

« صورتي درزيو دارد هرچه در بالاستي »

(الف) واعلم ان ما اورده على الرئيس بالمؤ حدة التسمية منه ، لأن احاديث الماده لها صور علمية ذهنية تركيه وهي عاره عن الوجود لطللي لها ، ويعتبار آخر ان المجايي التي تزلت هدم الماديات عنها بمرله الاصل لهذه الماديات

اما فرعيتها بالباط ان ما في لعالم العتلي ليس وجوداً للمديت ، لأن لوجود الحاصر نكل حقيقة ، ما ترنيطها آثارها ، واما اصليتها ، باعتبار ان الوجود في العقل اتم وعلى ما في الماده.

فكل ما في العالم الجسماني فهو اثر ومثل لما هناك وفي اسرائيل الكريم «ما عندكم يفتد» وما «افتد» عديته باق «اد» عديته هي احتيايق المتأصله التي لا يعتريها الفساد وأستعير - وما عندنا هي العشيرة والأمة والشايع - وسمن

قوله: «وذلك ان منهم من سكر السماء التي فوق هذه السماء المحومية»

هذا ليس ان سكر ما في هذا العالم الجسماني فهو من شمس له في العالم الروحاني وهو عالم المثال عند بعض ومرايين ان في هذا العالم الذي حيز فيه سماء وحوم وملائكة مدبرة وارواح محررة - ساقه - هي عدم الحروف الروحاني سماء وحوم وروحانيات مذرات الكلبة ذلك عالم الحروف الذي هو مذهب عالم الجسماني والحكم عيه ومدبر امورهم وامتصرت فيه وانما تمام هذا العالم الجسماني في العالم الروحاني وارواحهم المدبرون في عالم الحروف - كل منهم في كنه تلك السماء - مع ان لكل منهم مقاماً معلوماً فلا تراحم صاحبته بل كل ما في هذا العالم الروحاني سماء الآخر ولا يماحه ، ولا يحفي واحد منهم عن الآخر ، فهم كالأمراء المتحدرين شرفاً من ، وان كان مختلف بالتأنيب والتمويه وأعرب من استسق واستعد منه ، لكن كثرت كانه شيء واحد ، فكل في كل ولذلك حكم ان كلهم في كنه تلك السماء مع كون كل واحد في مقام معلوم لا يدرع مقام الآخر ولا تراحمه خلاص ، في السماء الحوم في ابي عبدنا ، فبان موضع كل كوكب عن موضع الآخر وسر ولا واحد منها في كنه سماءه ، من في مقام لا سخاورة ، كما ورد ، «ما من موضع مدد الا دمه من رايح او ساجد» «فرايح لا يسجد» والساجد لا يركع ، ولا يتبدل ما فيها مكانه .

واما اسماء الروحانيات ، فليس كذلك ، بل ان في الكون - وكل واحد منهم وعمل ما يصممه الآخر ويصممه ويقوم مقامه - لا يعرفه واحداً منهم كونه الجسماني والماديته وليس في تلك السماء العرفاني حسناً فليدرك صدر كل واحد منهم اي من الروحانيين الذين هناك في كلية تلك السماء كما في اسرائيل «أخواني على سرر - متقابلين»

قوله ١٦٣ «ونقول وراء هذا انعام بسماء وارض وبحر وجبه ان وسب وارض سماويين» كنى عن الناطق والملوك بالوراء ، لا راخاير واشهد كاحد الواقف في البين ، وهذا مثل ماورد في طريق اهل البيت «عليهم السلام» في طه حقيقه في بعض الروايات ان حلف هذا العلق وان حلف معركم كنا معركا وان حلف معركم كنا شمساً وعن

الحكيم الفزيرى .

آسمه پادشاه درو لا حه حن كره مرماي آسمه جهن

وبالحكمة ، لفت كى عوام ابو خود ومواطنى نروى شعبا شهود متحدانه العراتب
متصاهبه اجفامات . بكل ما يوجد فى عالم الشهادة من الاعين والاحاس والحواهر
والاعراس ، فصل ذلك وحقيقه فى عالم الحكوب الاستغنى بى حرف هذا العالم اجسمسى ،
وهكذا كل ما فى الحكوب الادنى وصلته وحقيقته اوردت فى اعدى الاعنى بى هى الحكوب
الاعلى ، وهكذا الى العالم اعلى ، ثم العالم الاعلى ابنى سبع مواطن هى اصول اشآت ، والا
فكل شأن مراتب لا تحصى كى ورد فى البحر اربع الف عالم ، والف الف آدم انت فى
آخر تلك العوالم وهؤلاء الاسماء البحر فى ايه تعالى سبحانه « ولقد ارف حقا فوقكم
سبع طرائق ، وما كى من احقق عافى . فاستدرك الى ايه « حى محله » لاشد به من
سوك هذه الطرائق كى فى عيسى . عيسى السلام . « من سمى سموت السموات من لم يكونه
مترتب »

قوله ١٦٢ « ورس الله شىء ارضى »

المراد بالارضى حيا اجسمسى ، والا فكما كان فى ذلك العالم الشريف سمى ، كان لا
مخافة ارضى سكر فيه احوال وراس والسمات المقدوسون وهى احبار اهل بيت النبوة
وامصه فى قوله تعالى « خلق سبع سموات ومن الارض (ب) ميثهش » وقال ارضى
عليه السلام هذه ارض الدنيا والسماء الدنيا عليها ثمة ، والارض اثناسه دوى سماء الدنيا ،
والسماء الثانية فوقها ثمة ، والارض اثناسه دوى السماء اثناسه والسماء اثناسه فوقها ثمة
والارض اربعة فوق اسماء اثناسه والسماء اربعة فوقها ثمة والارض اثناسه فوق
السماء اربعة واسماء اثناسه فوقها ثمة والارض اثناسه فوق اسماء اثناسه
والسماء اثناسه فوقها ثمة والارض اثناسه فوق اسماء اثناسه والسماء اثناسه
فوقها ثمة وعرش الرحمة فوق السماء السابعة

وروى شيخ محمد بن الحسن الصغار ارحمه الله ، فى بصائر الدرجات ، سندده عن
احسن بن عيسى « عيسى السلام » قى « اثناسه مديش » اثناسه ، بالمشرق ، والاخرى ،
بالمغرب ، عيسى سورة ، وعنى كل مدسه فيها سبعون الف الف مضراع من ذهب ، وفيها
سبعون الف الف لعة ، بكل كى كل اثناسه خلاف مدسه . واما اعراف جميع الاشآت وما فيها

وما بينها، وما عاينها حجة غيري، وغير الحسين أخى»

وبإسناده عن أمير المؤمنين «عليه السلام» قال: «إن لله دة حلف المعرب، يقال لها «حابلقاء» وفي «حاشاء» معون أمة، ليس بها أمة إلا مثل هذه الأمة»
وبإسناده عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «إن من وراء أرضكم هذه أرضا بصفة صومها منه».

وبإسناده عن عبد الله بن سلام: «إن من وراء عين شمسكم هذه أرض بين عين شمس، فيها حق كثير، وإن من وراء ممركم أرض بين قمر، فيها خلق كثير»
وبإسناده عن عبد الله بن سلام: «إن به مدسة حلف البحر، سعتها ميرة أربعين يوماً للشمس...» الحديث بطوله.

وبإسناده عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: «إن الله خلق جبلاً محيطاً بالستيا من رب حدة حصراء، وأسماء حصراء أسماء من حصرة ذلك الجبل، وحق حمة حمة لم يفترس فيهم شيئاً كما افترس الله على حمة».

وروى صاحب الجاني - رضي الله عنه - بإسناده عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: «في ليلة وأب عبد، وفتر إلى أسماء، ففتر إلى حمرة هذا قته أيضاً آدم «عليه السلام» وإن به معنى سمع وبلايين لله فيها حق ما عصى الله بفرقة عين»
فإن بعض أهل المعرفة - في كل نفس خلق الله تعالى عوام، منها حق بسبحون الليل والنهار لا يملكون، وخلق الله من حمة عوامها عاناً على تدويرها وأصبرها أعارف بشهد بعنه فيها

وقد أشار إلى ذلك صدائق بن عباس فيما روى عنه في حديث «هذه الكلمة وأسماء بيته وأحد من أربعة عشر نبياً، وإن في كل أرض من الأرضين السبع حمة مثلاً، حتى إن فيهم أن عباس مثي» قال: «وجدت هذه الرواية أهل الكشف وكل ما فيها حتى تطلق وهي باقية لا تعنى ولا تتبدل، وإذا دخلها العارفين أسماء يندحرون بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتحدرون، وفيها مدائن لا تحصى، تسمى مدائن النور لا تدحونها من العارفين إلا كل مصطفى مختار - وكل حدث وآنة وردت عندنا، فصرها العقل عن طاهرها، وحدها في هذه الأرض، وكل حسد يشكك فيه الروحاني من ملك وحن وكل صبرة يرى الأسان فيها عنه في اليوم فمن احساد هذه الأرض

وقال ابن أبي عمير في كتاب سرائر العالمين قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» - إن بالمغرب

عَنْ لَارِضاً بَصَاءً مِنْ وَرَاءِ عَافٍ، لَا يَعْظُمُهَا الشَّمْسُ فِي أَرْبَعِينَ يَوْماً . الْخَر
وَالْعَرَمُ مِنْ ذِكْرِ هَذِهِ الْأَحْصَارِ مَعَ اشْتِرَاكِهَا فِي أَمْرٍ وَاحْتِلَافِهَا مِنْ جِهَةٍ ، إِنْ نَظَرُ
الْعَارِفُ السَّانِكُ تَصَوُّبَ مَدِينِ عِلْمِ الْعُلَمَاءِ مِنْ هَذَا حَالَةِ الْمُصْطَفَوِيَّةِ وَالْوَلايَةِ الْمَرْضُويَّةِ ،
وَبَيْنَ عَمِ الْعُلَمَاءِ السَّائِقِينَ مِنَ الْأَمَمِ الْأَمَامِيَّةِ ، وَشَتَّى مَا بَيْنَ ظُهُورِ أَعْلَمِ نَكِيَّتِهِ فِي الْعَدِيَّةِ
الْعَلِيَّةِ وَسِتِّ الْحِكْمَةِ ، وَظُهُورِ فِي مَدَائِنِ الْعَامِ وَأَهْلِ سُوْمَانِهِ ، حَيْثُ حُكِمَ فَاصِلُ أَيُّوْبَانِيَّيْنِ
بِلِ افْتِصَالِهِمْ : « إِنْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْعَالَمِ عَالَمٌ آخَرٌ » .

وَفِي أَحْصَارِ أَهْلِ سِتِّ الْعَصْمَةِ وَاحْكَمَةِ مَا بَدَلٌ عَلَى أَنَّ هَٰذَاكَ عَوَالِمَ كَثِيرَةً مِنْ أَرْبَعِينَ
إِلَى أَسْفَلِ الْعَالَمِ ، فَانْظُرْ مَاذَا مَرَى وَمَا أَعْرَقَ سَهْمَا

وَأَيْضاً : لِيُظْهَرَ أَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ إِلَّا مَا فِي ثَلَاثَةِ أَعْدِيَّةِ الْفَاعِلَةِ مِنْ أَهْلِ سِتِّ الْعَصْمَةِ ، وَأَنَّ
مَا فِي بَيِّنَاتِ الْأَنْبِيَاءِ السَّائِقِينَ وَالْحُكَمَاءِ الْفَاعِلِينَ هُوَ أَيْضاً مِنْ شُرُوفِ بَوْرِ هَذِهِ الْمَشْكَاهِ
وَصُورِهَا وَمِنْ أَسْعَةِ تَبَاتِ الشَّمْسِ الْخَفِيَّةِ ، حَيْثُ أَصَابَتْ مَا حَوْلَهَا مِنْ طَوْعِهَا .

ثُمَّ إِنَّمَا قَدْ ذَكَرْنَا بَعْضاً مِنْ أَسْرَارِ تَبَاتِ الْأَعْدَادِ وَوُجْهِ أَحْصَارِ الرِّوَايَاتِ فِي ذَلِكَ فِي
شَرْحِ حَدِيثِ الْعَمَامَةِ وَفِي كِتَابِ الْأَرْبَعِينَ ، فَقَدْ لَمْ يَحْضُرْ أَنَّ هَذَا الْعَالَمَ الَّذِي وَرَاءَ هَٰذَا
هَذَا مِنَ الْعَرَامِ الطَّوْلِيَّةِ مِنَ السَّمَوِيَّةِ وَالْأَرْضِيَّةِ ، أَوَّالِ السَّمَوِيَّةِ الْمَرْضُويَّةِ . فَمَعْنَى السَّاطِرِينَ
فِيهِ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْعَالَمَ الْعُلَوِيَّ الْعُلَى ، وَرَعَمَ جَمَعَ إِلَى أَنَّ عَالَمَ امْتِلَاقِ السُّورِيَّةِ الْإِنْفِلَاطِيَّةِ
وَكُلَّهَا يَسِيحُ لَا لِكُلِّ مِنَ الْعَوَالِمِ الْإِلَهِيَّةِ دَلَالَاتٌ وَهَلَامَاتٌ وَأَشْرَافٌ وَمَقَامَاتٌ ، وَلَكِنْ
سَبِيلٌ إِلَى مَعْرِفَتِهِ وَطَرِيقٌ إِلَى كَيْفِيَّتِهِ وَجُودِهِ ، وَقَدْ أَشَارَ صَاحِبُ الْكِتَابِ فِيمَا قَبْلَ إِلَى
الْعَالَمِ الْعُلَوِيِّ وَكَيْفِيَّتِهِ الْوَسْطِيِّ إِلَيْهِ ، وَسَتَّيِّرُ أَيْ تَحْفِيفُهُ وَكَيْفِيَّةَ انْتِدَارِهِ مِنْ مَبْدُئِهِ .

وَأَمَّا امْتِلَاقُ السُّورِيَّةِ (الْعَالَمِ) فَقَدْ ذَكَرْتُ بِأَيِّدِي الْمَحْفِظَةِ ، وَلَيْسَ يَوْجِدُ مَعَهَا فِيهِ ،
وَأَيْسَ لِعَالَمِ امْتِلَاقِ السُّورِيَّةِ وَالْبَرَجِ فِي سَلْطَةِ هُودٍ ، لَا كُلُّ مَا فِيهِ مِمَّا أَثَارَ الْقَسْرَ ، إِنَّمَا هِيَ
أَعْمَالُكُمْ تَرُدُّ إِلَيْكُمْ ، وَهِيَ فِي الْمَرْحُودِيَّةِ أَقْوَى وَأَسْمَى مِنْ مَوْجُودَاتِ هَذَا الْعَالَمِ ، وَهِيَ
دَرَجَاتٌ بَعْضُهَا صُورُ عَقَائِدِهِ هِيَ ، حَسَبُ الْعَقَرِيِّينَ ، وَبَعْضُهَا صُورُ حَسَةِ مَلَكُوتِهِ هِيَ أَصْحَابُ

(لَف) - وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ مَا يَوْجِدُ فِي الْوُجُودِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهَالِي عَالَمِ الْعَادَةِ وَالْقَرِيَّةِ الْعَالِيَةِ
وَأَنْ يَكُونَ مِنْ سُكَّانِ عَالَمِ الْعَقْلِ وَالْمَثَالِ فِي السَّلْطَةِ السُّورِيَّةِ . وَيَكُونُ مِنْ سُكَّانِ لِعَوَالِمِ الْمَثَالِيَّةِ
وَالْعُقْلِيَّةِ فِي قُوسِ الصُّعُودِ وَارْتِهَامِ قَسَمِ الْحَبْرِ نَعْمُوسَ كَأَنَّهُ كَذَلِكَ أَدْرَجَاتٍ وَمَدَارِلَ عَقُولِ عُبُورِ
نُورِهِ وَبِمَقَامِهِ فِي اللَّهِ رَسِيدَاتٍ وَبَعْدَ أَرْطَى كَثَرَاتٍ أَسْمَى بِمَقَامِ جَمْعِ الْجَمْعِ وَاحْتِدِيَّتِ بِسُوسَةِ مَدَّ

حَسْبُكَ اصْحَابُ الْيَمِينِ، او مولامة هي، حَسْبُكَ اصْحَابُ الْاِثْمَالِ

وليُعلم : أن ليس محسوس بها ممتّ يرى بهذه الأنظار العسة والحواس المدائرة كـ
رغم الجمهور ولا أنّها أمور حسنة لا وجود لها في النفس كما يراه بعض ابر وأفسس ، ولا
أنّها أمور عقبيّة وكالات نفسانية وليست بصور وأشكال حسنيّة وشاب مقدّراته ،
كما عليه جمهور المتفلسفين من : أنّها هي صورة عسة جوهرية موجودة لا في هذا العالم
الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطليقة ، من موجود في عالم الآخر محسوسة
بحواس أخرى ، وعام الآخره حين عوانه كثره ، كن منها مع تفاصيلها اعظم واشرف
من هذا العالم . وكذلك للأفسس وحوائثه باب كثره عبر هذه الباب الدويّة
المحيلة ، فإن الله تعالى : «والآخره اكر در حجاب (اعب) واكر تفصيلاً» وعبدى ان
دك من قبل ما فانه اشيع محبى الدين في سوحانه هكذا .

«أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الْمُعْتَدِينَ» هَذِهِ آيَةُ «عَلَيْهِ السَّلَام» الَّتِي أَوَّلُ حَمْدِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَجَعَلَهُ
أَصْلًا لَوْحِدِ الْأَحْيَاءِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَفَصَّلَتْ مِنْ حَمِيدٍ حَمْدَهُ لِعَصِيَّةٍ خَلَقَ مِنْهَا الْمَخْلُوقَةَ وَهِيَ
أَحْتِ لَادِمٍ «عَلَيْهِ السَّلَام» وَهِيَ بَعْدَ عَمَلِهِ وَبِمَاذَا أُنْشِئَ عَمَلُهُ ، أَكْرَمُوا عَمَلَكُمْ الْحَلَّةَ ،
فَانْتَهَى مِنْ بَعْدِهِ حَمْدُ آدَمَ ، وَسُيِّمَهَا بِأَمْرٍ ، وَلَهَا أَسْرَارٌ عَجِيزَةٌ دُونَ سِرِّ الْإِنْسَانِيَّةِ ،
وَفَصَّلَ مِنَ الْعِظَمَةِ بَعْدَ حَيَاتِ الْحَلَّةِ قُدْرَةَ شَمْسِهِ فِي أَحْقَاءِ ، فَمَدَّ أَنَّ مِنْ ثَمَنَاتِهَا عِظَمُهُ
أَرْضًا وَاسِعَةً أَعْصَاءَ ، أَدَّ جَعَلَ الْأَرْضَ ، مَا حَوَاهِ الْكَرْسَى وَالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَحْتِ
الْثَرَى وَالْحَيَاتِ كُلَّهَا ، وَالْبَارِ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ ، كَأَنَّ حَمْدَهُ فِيهَا كَحِفْظِهِ بَعْدَهُ فِي فَلَاقَةٍ مِنْ
الْأَرْضِ ، وَفِيهَا مِنَ الْعَجِيزَةِ وَالْعَرَابِ مَدَّ بَعْدَ قُدْرَةِ ، وَبِهِرَ عَقُولِ أَمْرِهِ ، وَفِي عِلْمِهِ
الْأَرْضِ مَهْرَبٌ عِظَمُهُ اللَّهُ ، وَتَعَمُّدُ عَمَلِهِ الْمُنَافَعَةِ قُدْرَتِهِ وَكَثُرَ مِنْ أَحْدِلَاتِ الْأَعْيُنِ الَّتِي
فَمَ الْبَدَلِ الصَّحِيحِ أَعْنَى عَنِ أَحَادِثِهِ فِي مَوْجُودِهِ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ ، وَهِيَ مَسْرُوحٌ عِيُونِ
أَعَارِضِ الْأَعْيَاءِ سَائِلَهُ يُعَذِّبُ وَفِيهَا يَحْوِلُونَ ، وَحَقَّ اللَّهُ مِنْ حَمْدِهِ عَوَالِمُ فِي صُورَةٍ عُنَى
صُورَتَنَا ، إِذَا نَصَرَهُمُ الْعَارِفُ شَاهِدَ نَفْسِهِ فِيهَا .

ثم قال ، احذر بعض الثعابين ، امر اعره بجوداً . فار دحيت فيها يوماً مجلساً يسمى محسن الرحمة ، لم ارم مجلساً قط اعجب منه . فسا اب فيه ، اذ ظهر لي تحلر اغي ، ولم تأخذني مي ، وهذا من خاصصة هذه الاراس . فار الحساب ابوردة علي

المعارفين في هذه اقدار وفي هذه المنازل - ياخذهم عنهم ويعصمهم عن شهودهم من الانبياء والاولياء - وكل من وقع به ذلك - وكذلك غاب السعوات اعلى والكرسى الالهى وعالم اعرض من المحيط الاعلى اذا وقع لهم حتى اغنى احدكم عنهم - فصعدوا وهذه الارض اذا حصل فيها صاحب الكنف العارف ووقع له بحسب له نصيبه عن شهوده، ولا احتطه عن وجوده، وجمع له من ارضه والخدمه ومنها من المبدى والحيات والاعداء والاعداء ما لا يعلم قدر ذلك الا الله تعالى - وكل ما فيها من هذا كله حتى يلقى كعبه كل حي - بحق ما هو مش هذه الاشياء في ايدى - وهي بغيره لا يعنى ولا سفل ولا فوق

وبالحمله من وصف هذه الارض اكثر مما ذكر صاحب الكتب في وصف ذلك العالم واشهر اكها في الاوصاف الاخرى - وحدها - انه قال في تلك الارض صور عصيه الشاه بدمه الحقيق فممن على افواه الشكك المرفقه على هذا العالم اعلى حتى فيه من الارض والسماء واحده واسره - فاذا اراد واحد دخول تلك الارض من المعارض فسادر واحد منهم اى هذا الداخل - فجمع عنه حشده على قدر مدهمه - واحد بده نحوه -

وقال صاحب هذا الكتاب «وارواحهم الذين هم على صور تلك الارض الذين هم لا يعرف بعضهم عن بعض وكل واحد لا يعرف صاحبه ولا يصدق من يروح اليه - وذلك ان مولدهم من معلن واحد وقوارهم وحوشهم واحد - وكل واحد منهم ينظر دانه في ذات صاحبه - لان الاشياء التي هناك بتره معينه - وليس هناك شيء مطلق - ولا شيء حسن - اى حامد بخور لا يطيع - من كل واحد سر ظاهر لصاحبه - انتهى

وفي باب الكشف «وراء فيها ارضاً من الذهب الاحمر المس - بها اشجار كلها ذهب - وثمرها ذهب - فاحد الشماخه من الشجر - فاكها فخذ لثمة صمغها - وحسن راحتها ما لا يصعبها وانصف فمصر فكه احده عنها - فكيف ياكها الدباء والحميم والشكن والصورة ذهب - والصورة والشكل كصوره اشهره وشكلها عندنا - وحسب في الطم - وفي اشعره من القش اسديع والريه احببه مالا يوههم - ولو جعلت على الارض لعصلت عنها اصافاً - واذا فسر عليها الذي يريد آكلها بهذه المعهوده في القدر عمها - وهذا مما يحبه العمل بها في نظرها - وانما شاهدنا دوان مصرى يطق بها ابراد الكبير على الصمير - من غيران يصير الكبير ويكر الصمير - انتهى

هذا كله في مقال قوله - صاحب الكتاب - . إذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة
الحمدانية أو اربعة على سطوح الأجرام المكوفة ، بل إنما نظرهم بالأعين العقلية
الروحانية التي اجتمع في الحاسة الواحدة جميع أقوى القوى لحواس الخمس مع قوة
خاصة السادسة ، لكن الحاسة السادسة مكتوبة بنفسها مسعفة عن الاعراف في آلات
الحمية انتهى والله اعلم وأحكم .

قوله . « إذ ليس ^{١٦٥} بين مركز دائر العقل وبين مركز دائرة ابعده ابعاد ولا خطوط
خارجة عن المراكز الى الدائرة . » .

يحمل أن يكون تعيلاً لإحتجاج أقوى في قوة واحدة هي عبود الله ، أي القوة
العقلية ، وإن يس بعضها في موضع وبعضها في موضع ، بل الكل في الكل . لأن النفس بها
تحيط به من المعقولات والقوى التي كدائرة ، لكن ليس كدوائر الحمدانية حيث يكون
بين المحيط وأحرف ابعاد ومرص خطوطاً . بل ذلك لا يصح في العقليات حيث لا ابعاد
لها ، بل المركز هناك محيط بالدائرة . فليس في الأنوار العالیه اختلاف قوى ولا فيه
مواضع قوى . ويحتمل أن يكون تعيلاً لكون السماوات التي فوق تلك الحمدانية شامها
ذلك ، وهو ظاهر .

الى هنا تم بيان الميمر الرابع

والحمد لله أولاً وآخراً

والصلاة والسلام على محمد وآله وأولاده اجمعين

الى (الف) هنا كتب المصنف - رحمه الله -

(الف) - أي التي هنا جفت فلم الشرف وقد رعت من تصحيح هذه لتعريفه أو آخر لهذه
- ١٥ شهر شعبان المعظم من شهر سنة - ١٣٩٦ - من الهجرة لبوابة المصطفوية صلوات الله عليه
وحفاته من دورته وهل ينه الطاهر من الظنن وأما العيد الممخر بالانتساب الى الشجرة العلوية
سيد جلال الدين الموصي الأشيباني عمر الله نسوه وستر عيوبه وشعانه ١٣٩٦ هـ ق - أوت
١٩٧٦ م .

ment de la paraphrase arabe des Enneades", Bulletin de l'Institut d'Egypte, vol. XXIII, 1941, pp. 263-295.

(8) We have dealt with the question of the hierarchy of knowledge in Islam in many of our studies, including Science and Civilization in Islam, New York, 1970, pp. 21-91.

9 - Concerning Qādī Sa'īd see H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, Paris, 1972, pp. 123-301; and H. Corbin and S.J. Ashtiyānī (eds.), Anthologie des philosophes iraniens, vol. III, Tehran, 1978, pp. 1-196 of the Persian and Arabic and also the beginning of the French, where parts of these glosses have been printed along with selections of writings of other Persian philosophers of the 11th/17th century.

(10) - On Mullā Muhsin Fayḍ, see S.H. Nasr, "The School of Isfahan", in M.M. Sharif ed., A History of Muslim Philosophy, vol. II, 1966, pp. 904-932.

11 - See S.H. Nasr, Sadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy, London, 1978, and "Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mulla Sadra)" in M. M. Sharif ed.) op. cit., pp. 932-961. H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, pp. 9-122.

(12) - Corbin calls the ishraqī school founded by Suhrawardī "les platonistes de Perse". See his En Islam iranien, vol. II, Paris, 1971, devoted to Suhrawardī and sub-titled "Suhrawardī et les Platoniciens de Perse".

13 - On Mullā Rajab 'Alī Tahrīzī see H. Corbin, La philosophie iranienne et la philosophie comparée, Tehran, 1978, pp. 102-103.

NOTES

- (1)- The first Western scholar in modern times to have definitely identified al Shaykh al-Yūnānī as Plotinus was Th. Haarbrucker. See ^CA. Badawī, Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, Cairo, 1955, p. 1 of general introduction. In his introduction, Badawī gives an extensive account of the history of the "discovery" of the "Theology of Aristotle" in modern times.
- (2)- The Arabic text of the Uthulūjiyā was printed for the first time by F. Dieterici (Leipzig, 1882) and again by ^CA. Badawī, *op. cit.*
- (3)- Ibn Sīnā's glosses, which are the best known by a Muslim author on the Uthulūjiyā, were edited by ^CA. Badawī in his Aristū Cind al-^Carab, Cairo, 1947, pp. 35-74; they have been translated and studied in French by G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la 'Theologie d'Aristote' ", La Revue Thomiste, vol. 51, 1951, pp. 346-406 and S. Pines, "La longue recension de la theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaelienne", Revue des Etudes Islamiques, vol. 22, 1954, pp. 7-20.
- (4)- It must be mentioned that the Latin translation (most likely through the intermediary of Italian from the Arabic Uthulūjiyā under the direction of Franciscus Roseus and with the title Sapientissimu philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secundum Aegyptios, noviter reperta et in latinum castigatissime redacta, Rome, 1519) was itself influential in the further spread of interest in Neoplatonism in certain circles in the West. On the Latin translation of the Arabic Uthulūjiyā see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 3 ff.
- (5)- See P. Henry, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", Academie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres, ser. XXIII, no. 5, 1937, pp. 310-342.
- (6)- On this question see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 24 ff.
- (7)- This fact was discovered by P. Kraus and mentioned in his well known study, "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau frag-

The present volume is an outgrowth of the research which S.J. Āshtiyani has been carrying out in collaboration with H. Corbin over the past several years, to prepare an anthology of the writings of Persian philosophers since the Safavid period. It marks one more major contribution of Āshtiyani to the domain of Islamic philosophy, to which he has contributed so extensively during the past two decades. In preparing the present text, Āshtiyani has made use of the following manuscripts:

- 1- Manuscript no. 27827 belonging to the Majlis Library in Tehran. This work is in the handwriting Abū Tālib ibn Muḥammad Rādī and belonged to Āqā 'Alī Mudarris, the famous philosopher of the Qajar period.
- 2- Manuscript no. 1030 of the Library of Sayyid Muḥammad Miškāt presented to the Central Library of Tehran University, written in 1177 in Karbela.
- 3- Manuscript no. 21688 of the Library of the Faculty of Theology of Feriḥsā University, (Mashhad).

The Imperial Iranian Academy is pleased to be able to include in its publications series the text of this masterpiece of Plotinus, which is the source of one of the profoundest links between Islam and the Western intellectual tradition, along with the commentary of one of the great luminaries of Islamic thought in its later flowering. This commentary represents the meditation of the later Islamic sages upon Plotinus and also the parting of ways, after the end of the Middle Ages, between Islamic philosophy and the mainstream of Western thought. May the study of Plotinus and meditation upon the echoes of his teachings in both East and West, aid in bringing to life once again that wisdom in whose bosom alone can East and West meet in harmony and true understanding.

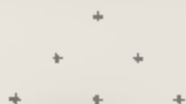
Sayyid Hossein Nasr
Tehran
Dhū'l-qā'dah 1397 (A.H.)
November 1977 (A.D.)

Mullā Muhsin Fayd received knowledge of the Uthūlūjiyā from his master and, although he did not write on the work himself, must have transmitted to Qādī Sa^Cīd an oral knowledge concerning the text as well as a special interest in its content. Qādī Sa^Cīd studied the "Transcendent Theosophy" as well as Sufism and ʿIrfān with Mullā Muhsin Fayd but is known more as an outstanding expositor of Sufism than of the "Transcendent Theosophy". In philosophy he was in fact also influenced by Mullā Rajab ^CAlī Tabrizī, who was opposed to the position of Mullā Sadrā and followed a more Peripatetic line.¹³⁾ In his Glosses upon the Uthūlūjiyā, Qādī Sa^Cīd reveals this background. In some passages, he makes use of the teachings of Sufism, especially that form of Sufism which combines the teachings of Ibn ^CArabī with specifically Shī^Cite teachings issuing from the Shī^Cite Imams. In other places, he negates the theses of Mullā Sadrā but also criticizes Ibn Sīnā, whose glosses upon the Uthūlūjiyā he seems to have known well. As a matter of fact the commentary of Qādī Sa^Cīd can be fully understood only in the light of the earlier commentary of Ibn Sīnā on the one hand, and the teachings of the "School of Isfahan" on the other.

Qādī Sa^Cīd has unfortunately left his commentary upon the Uthūlūjiyā incomplete, ending his glosses with the fourth book (maymar). This is one of several of his important works which he left unfinished. Another is Asrār al-^Cibādāt (Mysteries of Worship), a masterly study of the esoteric significance of the Islamic rites. Despite this fact, however, Qādī Sa^Cīd's work must be considered as an important philosophical treatise in its own right and, after the glosses of Ibn Sīnā, probably the most notable commentary written by an Islamic thinker upon the celebrated "Theology of Aristotle", a work whose influence is so visible in the pages which record the later destiny of the intellectual life of both the Islamic world and the West.



the Arabic title of this work and to posit other readings for uthulūjiyā. Some have called it abulūjiyā meaning "apology" and others atūlūjiyā, from the Greek aitiologia meaning the science of causes. In both cases, such reading can be arrived at by merely changing the dots in the Arabic orthography of uthulūjiyā. But there is no cogent proof for such assertions and it seems that the title uthulūjiyā is definitely correct. In fact, it was as a result of the title of this book that later Islamic philosophers became familiar with this term and occasionally used it as the name for a science rather than the title of a particular book. In this, as in so many other ways, the "Theology of Aristotle" came to leave an indelible mark upon Islamic thought and found a permanent home for itself in the citadel of Islamic intellectual life.



The commentator of the "Theology ..", whose glosses appear for the first time in a modern edition in this volume, stands in a long line of Persian Islamic philosophers who were intellectually akin to the sages of the Pythagorean-Platonic tradition of Antiquity. Qāḍī Sa'īd Qumī⁽⁹⁾ who died in 1103/1691 was a student of Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī,⁽¹⁰⁾ himself one of the foremost disciples of Sadr al-Dīn Shīrāzī, the great master of the "School of Isfahan" and the founder of a new intellectual perspective in Islam which he called al-ḥikmat al-muta'aliyah, the "Transcendent Theosophy."⁽¹¹⁾ Sadr al-Dīn, who had synthesized various schools such as Peripatetic philosophy, illuminationist (ishraqī) theosophy, kalām and ʿirfān into a new intellectual perspective, was well-versed in the teachings of Neoplatonism not only through the works of Suhrawardī⁽¹²⁾ but also through direct study of Neoplatonic texts. Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Sadra) was especially devoted to the Uthulūjiyā, which he had studied thoroughly. He even attributed many of his own teachings such as "trans-substantial" motion (al-ḥarakat al-jawhariyyah) to the author of the Uthulūjiyā.

to the basic thesis of Islamic thought, which is the Unity of the Truth. Be it as it may, there is no doubt that from the Islamic point of view any form of knowledge which is legitimate and which, since it is true, has been allowed to enter the citadel of Islam, cannot contradict other forms of "legitimate" knowledge but can only complement them. Islam sees various valid intellectual perspectives as complementary and as standing in a hierarchy dependent upon the mode of the knower (per modum cognoscentis in Scholastic Terms) and the quality of the knowledge in question. But it does not admit the possibility of authentic modes of knowledge which are at the same time contradictory.⁽⁸⁾ The attempt to harmonize the teachings of the Platonic and Aristotelian schools, both of which were considered "legitimate" forms of wisdom and integrated into the intellectual world of Islam, was therefore quite natural and a direct consequence of the nature of the Islamic perspective itself. Islam saw in these schools not two contradictory philosophies, but two different modes of knowledge, corresponding to the "lesser" and the "greater" mysteries, and thus standing on different levels in the hierarchy of knowledge. The "Theology of Aristotle", a work which was at once Neoplatonic and considered to be by Aristotle, seemed to provide an historical "justification" and "proof" for the existence of different modes of knowledge and legitimate schools of thought and wisdom. The Islamic intellectual figures in fact held the existence of these modes to be practically self evident and a direct consequence of the Islamic doctrine of Unity (tawhīd).

A word must also be said concerning the use of the word "theology" (uthūlūjīyā). The word theology as used in Western languages does not correspond exactly to any particular Islamic science although usually the word "kalām" is rendered as "theology". But there is also much theology in the Western sense to be found in what is technically called traditional philosophy or falsafah, especially the aspect dealing with "Divine Wisdom" (al-hikmat al-ilāhiyyah), which can be translated literally as "theosophy". The use of the title "theology" itself is extremely rare in Islam except in connection with this particular work of Plotinus. This fact has led certain Western scholars to doubt

The Arabic text of the "Theology of Aristotle" comprises the last three books of the Enneads as they are known in their Greek version. But it is not identical with the Greek text, which is the recension of the teachings of Plotinus by his celebrated student Porphyry. As a matter of fact, research during the past four decades by such scholars as P. Henry⁵ seems to indicate that the Arabic "Theology .." is not the translation of Porphyry's recording of his masters teachings as found in the Enneads, but the translation of a text by another student of Plotinus, most likely Amelius, who antedates Porphyry.⁶ Such scholars claim, therefore, that the "Theology..." represents an independent view of the oral teachings of Plotinus and is an extremely precious document, complementing the well-known version of the Enneads as the principal source of knowledge for the teachings of the founder of Neoplatonism.

The Arabic version of the "Theology.." based upon a lost Greek version was translated by Ibn Naṣr al-Himsī probably for al-Kindī, and possibly with al-Kindī's own assistance. At first it was not referred to as a work of Aristotle and only during the generations following al-Kindī did it come to be firmly "established" as a work of the Stagirate. It seems that more of the thought of Plotinus was translated into Arabic than is contained in the "Theology ..", as can be seen by a study of the Risalah fi'l-ʿilm al-ilahī li'l-Fārābī (Treatise on Divine Knowledge of al-Fārābī), which is a spurious work attributed to Fārābī.⁽⁷⁾

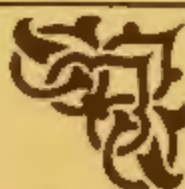
It might be asked why over the ages the Muslims believed this work to be by Aristotle, and in fact why some traditional Islamic philosophers continue to do so even today. Some have considered this to be an historical accident, which then caused a figure such as Fārābī to write his al-Jamʿ bayn raʾy al-hakīmayn Aflātūn al-ilahī wa Aristū (Harmony between the Views of the Two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle) in an attempt to harmonize the views of Plato and Aristotle, which meant also Neoplatonism and Aristotelianism. Others consider this attribution to be providential in as much as it gave support

INTRODUCTION

Perhaps no figure from the Graeco-Alexandrian world has left as profound a mark upon Islamic intellectual life as Plotinus, even if one considers the extensive influence of such other pivotal figures as Plato and Aristotle. But whereas Plato was known to the Muslims by his name in its Arabized form as Aflatūn and Aristotle was known as Aristu or Aristūṭālīs and entitled the "First Teacher", Plotinus hardly ever appears on the stage of Islamic history under his own name. Although the name Plotinus does appear in a few texts here and there such as the Fahrist of Ibn Nadīm, Plotinus came to be known generally under the title of the "Shaykh of the Greeks" (al-Shaykh al-yūnānī) and was identified as the author of the "Theology of Aristotle" (al-ithūlūyā). Therefore from the generation following al-Kindī in the 4th/10th century Plotinus was considered to be the same person as Stagirite.⁽¹⁾

The influence of Plotinus upon the Islamic world is based almost completely upon a single text, namely the ʾIthūlūyā, which is printed in this volume with the commentary of the Safavid philosopher and gnostic, Qādī Saʿīd Qumī.⁽²⁾ But this single work had repercussions in the most far-flung intellectual circles imaginable. It was read by the Peripatetic philosophers such as Ibn Sīnā, who in fact wrote a set of glosses upon it.⁽³⁾ It was also known by Imām Ḥilāl and other Shiʿite philosophers and theologians, such as the group of philosophers and scholars known as the Ikhwan al-Safā', and by Nāṣir-i Khusrāw. It was even studied by certain theologians such as Shahrastānī and Ghazzālī and its contemplative aspects meditated upon and integrated into certain perspectives of Sufism by Ibn ʿArabī, Ṣadr al-Dīn Qunyawī, ʿAbd al-Karīm al-Jīlī and other masters of Islamic gnosis. It was also carefully studied by such later figures of Islamic thought as Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, who quotes often from it in his Asfār. In fact, it might be said that it was Islamic spirituality with its marked gnostic (ʿirfānī) character that revived the teachings of this sage of Graeco-Hellenistic Antiquity and made him and his school celebrated not only in the Islamic world but also in the West.⁽⁴⁾





Plotinus

Enneads (" Theology ")

The Arabic Translation of
Ibn Nā'imah al-Himṣī

with the glosses of
Qāḍī Sa'īd al-Qummi

edited with commentary
by
Sayyid Jalāl al-Dīn Āshūyārī

Tehran 1976
1396 (A. H. lunar)

